

संसारियों को लगाने वाले आ रहे हैं। हमारे लिए वेद तो ऐसा अर्थ नहीं के समी साहित्य मानी है। हमारे आदर्शों की पुनर्प्राप्ति में वेदों का ही भूमिका निभाने की, दर्शन की, विचार काया नहीं की, आ रही है, यह बहुत अनुपम न होगा।

यद्यपि उपर्युक्त आध्यात्मिक परिस्थिति का प्रभाव समस्त भारतीय पर अवश्य पड़ा था तथापि हमारे सभी मनो एक वा सार नहीं उठा सके होते।

वार्त्तिक कारण यह है कि किसी वस्तु का प्रभाव करने के लिए धार्मिक में आत्मदर्शन का उगने उपर्युक्त योग्यता की भी आवश्यकता होती है। यहाँ की प्रभाव विचार का प्रभाव यद्यपि मग्न तथा मिट्टी के डेरे के उपर्युक्त का ही पड़ता है, किन्तु इसका अर्थान्तर मिश्र-भिन्न होता है। यहाँ के साहित्य की प्रवृत्ति पर विभी प्रवेश को प्रभावित करने के लिए धार्मिक में भी तेजस् की माता ओषधित होती है। मग्न में तेजस् की माता है, किन्तु मिट्टी के डेरे में नहीं। इसी कारण इस जगत् में रहते हुए भी अन्तःकरण की दृष्टि के आत्मन्य के अनुसार जीवन के प्रथम मध्य की ओर मनुष्य अग्रसर होता है। इसी आत्मन्य के कारण एक मुनी है तो दूसरा दुर्गी है, एक सनी है तो दूसरा दरिद्र है, एक मानी है तो दूसरा अज्ञानी है। देव और बाल से परिष्कार इस जगत् में 'आत्मिकवाद' का किसी भी अवस्था में वस्तुतः कोई स्थान नहीं है। प्रत्येक घटना के लिए कोई न कोई कारण, प्रायशः या अत्रयशः रूप में, वर्तमान रहता ही है। यद्यपि सभी घटनाओं के कारणों को सभी नहीं बूझ सकता, किन्तु फिर भी 'अधृष्टकालवाद' का अवलम्बन न कर ज्ञानियों द्वारा प्रशंसित मार्ग में ही चलने से कल्याण है। अधृष्टकालता के कारण समग्रता में भी शोक निमित्त जाने है और जीवन के लक्ष्य से दूर हो जाते हैं। जीवन के अनुभवों में आत्मन्य को देखकर संसार के अनादित्व में तथा 'कर्मवाद' के रहस्य में हमें विद्वान्तर करना पड़ता है। यह केवल विद्वान्तर ही नहीं है, यह तो वास्तव में जीवन की एक अनुभूति है। 'कर्मवाद' के सभी रहस्यों को तो बड़े-बड़े ऋषियों ने भी साक्षात् न किया होगा। स्वयम् में कर्म की गति बहुत ही गहन है, फिर भी 'कर्मवाद' के सिद्धान्तों को सभी को स्वीकार करना ही पड़ता है। *

इस संसार में आये हुए सभी मनुष्यों की प्रवृत्ति बहिर्मुखी है, और यही उचित भी है, क्योंकि सांसारिक सुख-दुःख के भोग के लिए ही तो जीव इस संसार में आता

है और इस भोग के लिए बहिर्मुखी प्रवृत्ति की आवश्यकता है। परन्तु सभी प्रकार के भोगों का अनुभव करना हुआ जीव भी अपने जीवन के चरम लक्ष्य की खोज करने में व्यग्र रहता है। ज्ञान के क्रमिक विकास के साथ-साथ जीव की बहिर्मुखी प्रवृत्ति प्रथम मुख को पाने के लिए, आनन्द की प्राप्ति के लिए, विविध प्रकार के दुःखा से छुटकारा पाने के लिए जीव सदैव चेष्टा करता रहता है। अतएव उम परमानन्द की प्राप्ति के लिए, अपने स्वरूप को, अपने अन्तःकरण की वृत्तियों को एवं इस ध्यावहारिक जगत् के सूक्ष्म पदार्थों को, समझने के लिए विज्ञान को सब से प्रथम आन्तरिक दृष्टि करना नितास्त आवश्यक है। अपनी शरीर-यात्रा के लिए अनन्त आवश्यक क्रियाओं के अतिरिक्त अन्य सभी बाह्य क्रियाओं से अपने मन को हटा कर उसे साक्षात् या परम्परा जीवन के परम लक्ष्य के चिन्तन में लगाना चाहिए। जीवन के चरम लक्ष्य को तथा दर्शन-शास्त्र के तत्त्वों को अच्छी तरह समझने के लिए परिशुद्ध अन्तःकरण की आवश्यकता होती है। अतएव हमें बहिर्मुखी भावनाओं से अपने मन को हटा कर, आधुनिक जगत् के बानाबरण से घृष्ट होकर, केवल तत्त्वविज्ञान के रूप में भारतीय दर्शन की विचारधाराओं के क्रमिक विकास तथा ज्ञान और विज्ञान के यथार्थ स्वरूप का साक्षात् अनुभव करने के लिए तत्त्व-ज्ञान के मार्ग का पथिक बनना चाहिए।

दर्शन की परिभाषा

‘दर्शन’ शब्द से हमें क्या समझना चाहिए, इसका विचार यहाँ आवश्यक है। ‘दर्शन’ शब्द ‘दृष्’ (देखना) यातु से करण अर्थ में ‘स्युट्’ प्रत्यय लगा कर बना है। इसका अर्थ है ‘जिसे के द्वारा देखा जाय’। यहाँ इतना और भी विचार करना उचित है कि ‘देखा जाय’ इस पद का शाश्वत अर्थ ‘ज्ञान प्राप्त किया जाय’ भी हो सकता है, या नहीं। ज्ञान प्राप्त करने के लिए अनेक उपाय हैं, किन्तु सब में निश्चित, अर्थात् विद्वत्प्राप्त उपाय है, ‘प्रत्यक्ष’। प्रत्यक्ष के भी इन्द्रियों के भेद से पक्ष भेद है, जिनमें चक्षुष्य इन्द्रिय के द्वारा जो ज्ञान प्राप्त होता है वह ज्ञान सब से बड़ कर प्रामाणिक होता है। इसलिए यही ज्ञान की प्रामाणिकता और दृष्टता के सम्बन्ध में विशेष जोर देना है यही ‘दर्शन’ शब्द का ही प्रयोग उचित है और ‘जिसे के द्वारा देखा जाय’ यही उसका शाश्वत अर्थ करना उचित है।

कुछ लोगों का कहना है कि प्राकृतिक या बौद्धिक या आध्यात्मिक जगत् के बहुत से तत्त्व अत्यन्त सूक्ष्म हैं। उन्हें चक्षु के द्वारा देखना असंभव है। इसलिए 'दर्शन' शब्द का 'ज्ञान प्राप्त किया जाय' यही अर्थ करना उचित है। प्रतिवादी का कहना कुछ अंश में तो सत्य है। परन्तु यह स्मरण रखना चाहिए कि स्थूल और सूक्ष्म दोनों प्रकार के पदार्थ दर्शन-शास्त्र के विषय हैं और परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए दोनों का साक्षात्कार आवश्यक है। इसलिए चार्वाक, न्याय, वैशेषिक आदि स्थूलदृष्टि वाले दर्शनों में स्थूल पदार्थों के तथा सांख्य, योग आदि सूक्ष्मदृष्टि वाले दर्शनों में सूक्ष्म पदार्थों के देखने के लिए उपाय कहे गये हैं। किन्तु यहाँ यह कह देना उचित होगा कि सूक्ष्म पदार्थों के देखने के लिए प्रत्येक मनुष्य में एक विशेष चक्षु होता है, जिसे साधारणतया 'प्रज्ञाचक्षु', 'ज्ञानचक्षु', आदि लोग कहते हैं। गीता में भी विद्वत्स्वरूप को देखने के लिए भगवान् ने अर्जुन को 'दिश्यचक्षु' ही दिया था। बहुत ही तपस्या करने पर, या भगवान् के अनुग्रह से, इस का उन्मीलन होता है और जब एक बार यह चक्षु खुल जाता है तो फिर उस व्यक्ति को इस चक्षु के द्वारा सभी सूक्ष्म पदार्थ हथेली पर आँवले की तरह प्रत्यक्ष देख पड़ते हैं। 'दर्शन' के लिए हमें दोनों प्रकार के चक्षुओं की अपेक्षा होती है। स्थूल तत्त्वों को स्थूल नेत्र से तथा सूक्ष्म तत्त्वों को सूक्ष्म नेत्र से हम देखते हैं। यही कारण है कि उपनिषदों ने 'वृक्ष' धातु ही का प्रयोग किया है, और यही भाव 'भारतीय दर्शन' के 'दर्शन' शब्द में भी है।

दर्शन का प्रधान लक्ष्य

अब मन में जिज्ञासा होती है कि 'देखा जाय', तो 'क्या देखा जाय' ? उपर्युक्त प्रश्न के समाधान करने के पूर्व हमें यह विचार करना उचित है कि किसी वस्तु को देखने के लिए पहले जिज्ञासा ही क्यों उत्पन्न होती है ? बिना किसी कारण के कोई भी त्रिष्या नहीं हो सकती। अतः वह कौन सा कारण है जो मनुष्य को किसी वस्तु को देखने के लिए प्रेरित करता है ? यह पहले कहा गया है कि जीव मुख और दुःख से भोग करने के लिए इस संसार में आता है। दुःख से भर्त्सा पुनर् न होने के कारण वस्तुतः शुद्ध मुख इस संसार में नहीं है। अतः यह संसार केवल दुःखमय है और त्रितये जीव यहाँ आने है, सभी किसी न किसी प्रकार के दुःख से आजीवन चिन्तित रहने है। इस संसार में दुःख से छूटकारा किसी भी जीव को

नहीं है। इसी के साथ-साथ यह भी सत्य है कि दुःख किसी को प्रिय नहीं है एवं सभी सदैव एवमात्र दुःख से छुटकारा पाने ही के लिए प्रयत्न करते रहते हैं और जब तक दुःख से सर्वथा छुटकारा नहीं मिल जाता, तब तक जीव का प्रयत्न चलता ही रहता है, चाहे इसके लिए जीव को अनेक बार जन्म लेना पड़े। इसी के साथ-साथ

जीवन का चरम लक्ष्य

यह भी निश्चित है कि जिस क्षण जीव को दुःख से सर्वथा एवं सदा के लिए छुटकारा मिल जायगा, उसी क्षण जीव की समस्त क्रियाएँ स्थिति हो जायेंगी तथा वह जीव सदा के लिए जन्म और मरण से मुक्त हो जायगा। यही जीव का चरम लक्ष्य है, यही दर्शन-शास्त्र का परम तत्त्व है, जिसके स्वरूप के प्रतिपादन के लिए एवं जिस पद की साक्षात् अनुभूति के लिए भारतीय-दर्शनो का प्रतिपादन किया गया है।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि हमारे 'जीवन' का तथा 'भारतीय-दर्शन' का परस्पर सम्बन्ध अत्यन्त घनिष्ठ है। ये दोनों ही एक ही लक्ष्य को सामने रख कर एक ही मार्ग पर साथ-साथ चलने वाले दो पक्षिक हैं। इन दोनों की सत्ता एक ही कारण पर निर्भर है। उस चरम तत्त्व का सैद्धान्तिक रूप हमें दर्शन-शास्त्रों में मिलता है, किन्तु व्यावहारिक रूप तो अपने जीवन ही में मिलता है और ये दोनों ही रूप मिल कर हमें उस परम तत्त्व के पूर्ण रूप का अनुभव कराते हैं। दुःख का आत्यन्तिक नाश या जन्म और मरण से सदा के लिए मुक्त होना ही तो सभी का चरम लक्ष्य है। अतएव जितने कार्य, छोटे से छोटे और बड़े से बड़े, हम करते हैं, वे सब इसी एक-मात्र लक्ष्य की प्राप्ति के लिए ही करते हैं। इसी प्रकार हमारे दर्शनो में जितनी बातें कही गयी हैं वे सब एकमात्र इसी चरम लक्ष्य की प्राप्ति के साधन हैं। इनके द्वारा ही हमें उस परम पद का साक्षात्कार होता है। इसीलिए इन को हम 'दर्शन' या 'दर्शन-शास्त्र' कहते हैं।

उपर्युक्त कथन को उदाहरण के द्वारा समझना अनुपयुक्त न होगा। जब से जीव अपने पूर्व-जन्म के कर्मों के अनुसार सुख-दुःख का भोग इस संसार में आरम्भ करता है, अर्थात् माता के गर्भ में प्रवेश करता है, उसी समय से उस जीव का एक-मात्र ध्येय है सुख-प्राप्ति और दुःख-निवृत्ति। गर्भ में प्रवेश करते ही जिन वस्तुओं को वह जीव नहीं पसन्द करता, उन्हें यदि माता खाती है, तो उस से वह जीव व्याकुल हो जाता है और माता को भी कष्ट देता है। बाह्य-जगत् के भेष के अत्यन्त कठोर

गर्भ में रहने वाला जीव चौक पड़ता है और बहुत कष्ट का अनुभव करता है। गर्भ से बाहर होते ही पाप की अंगुलियों का कठोर स्पर्श, सूर्य का तीव्र प्रकाश, वायु का प्रबल वेग आदि के सम्पर्क में इस जन्म में प्रथम बार आने के कारण तथा भूख-प्यास से उसका कोमल शरीर दुःखपाता है और रो-रो कर वह जीव उस दुःख को प्रकट करता है। इनका प्रतीकार होने पर उसे सुख मिलता है और वह पान्त हो जाता है। जीवन-यात्रा में अक्सर होने के साथ-साथ उस जीव की आशा-आर्ष भी बढ़ने लगती है अर्थात् दिन-बातों में कुछ ही दिन पूर्व उसे आनन्द मिलता था, उनमें अब उसे आनन्द नहीं मिलता और उनसे अधिक आनन्द देने वाले पदार्थों को पाने के लिए उसकी इच्छा होने लगती है और उन्हीं के लिए वह तब बेघटा करता है। जब तक वे पदार्थ उसे नहीं मिलते, तब तक उसे चैन नहीं पड़ता। उस जीव को अब बेचल सेटे रहने से आनन्द नहीं मिलता, अब वह खिन्न कर अपने हाथ पैर को चला कर आनन्द पाना चाहता है। जमरा आकाश के बन्द को देख कर या सुन्दर मिट्टी के बिलीने से उसे अब आनन्द नहीं मिलता है, वरू तो किसी चिरस्थायी आनन्द देने वाले पदार्थ की सोच में व्यस्त रहता है। अपनी प्रत्येक साधारण से साधारण क्रिया में वह आनन्द ढूँढता रहता है, बिन्ने उन वस्तुओं को न पाने के कारण जो उसके मन में दुःख है, उसका नाश हो। साथ ही साथ वह जीव निम्न-निम्न जानन्दों में तारतम्य का अनुभव करता रहता है। जिस क्रिया में जीव को थोड़ा सा अधिक आनन्द मिलता है या मिलने की आशा होती है, उन्हीं को पाने के लिए वह जीव बेघटा करता रहता है। इस प्रकार जीवधाम किसी न किसी दुःख से पीड़ित होकर, उससे छुटकारा पाने के लिए और आनन्द को प्राप्त करने के लिए सदैव चिन्तित रहता है और जब तक दुःख से सब दिव के लिए छुटकारा नहीं पाता तथा परमानन्द की प्राप्ति उसे नहीं होती तब तक वह इन भ्रमण में दूता ही रहता है और जन्म-मरण के पाश से छुटकारा नहीं पाता।

इसी बातों दर्शन-शास्त्र के सम्बन्ध में भी कही जा सकती है। दर्शन-शास्त्र के अनुसार प्रत्येक दर्शन में कहे गये तत्त्वों के ज्ञान को प्राप्त करने में भी जीव उन्हीं पदार्थ आनन्द को ढूँढता रहता है। जिस प्रकार कोरक से जमरा वृक्ष का विकास होता है, उसी प्रकार दुःख भ्रमण से जमरा ज्ञान का भी विकास होता है। ज्ञान में थोड़े भी दुःख नहीं होगा, किन्तु ज्ञान पर चढ़ाकर उसके स्वभाव को से बढ़ी रूप अनुभव हो जाता है। ज्ञान की मुक्तिकथा ने हमारे माँ 'कर्म' कहना है, जमरा उस पदार्थ की

अनेक सीढ़ियों के पार करने के पश्चात् वही ज्ञान पूर्ण विकसित होकर परब्रह्म परमात्मा के स्वरूप को प्राप्त कर 'एकमेवाद्वितीयं नेह नानास्ति किञ्चन', 'वाचारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्,' आदि उपनिषद् के वाक्यों में कहा गया अद्वितीय-तत्त्व हो जाता है, जिसका साकराचार्य ने तथा काश्मीरीय शैव-दर्शन ने प्रतिपादन किया है। इस अद्वितीय तत्त्व अर्थात् ब्रह्म के साक्षात्कार करने पर वह जीव अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त करता है। यही है जीवात्मा तथा परमात्मा का अभेद। किसी घर की चारों दिवाल्लो के गिर जाने से जिस प्रकार घर के अन्दर घिरा हुआ आकाश घर के बाहर के आकाश के साथ एक हो जाता है, उसी प्रकार जीवात्मा के अविद्यारूपी आवरण के दूर होने पर जीवात्मा परमात्मा के साथ एक हो जाता है और 'पूर्ण', या 'अखण्ड' कहा जाता है और तब इन दोनों में जो अविद्या के कारण भेद रहता है उसका नाश हो जाता है। इस अखण्ड एवं पूर्ण स्वरूप का नाश नहीं होता। इस अवस्था को प्राप्त करने के पश्चात् जीव का कभी अधःपतन नहीं होता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जीवन तथा दर्शन दोनों का मुख्य उद्देश्य एक ही है और वह है 'परमानन्द' या उसकी प्राप्ति। इसे ही चरम दुःख-निवृत्ति या 'मोक्ष' कहते हैं। इसी को परमात्मा, परब्रह्म, आत्मा, या ब्रह्म कहते हैं। यही है 'देखने का विषय'। अतएव श्रुति में कहा गया है—'आत्मा वा अरे द्रष्टव्यः'।

परम तत्त्व को देखने का उपाय

इसलिए ससार के लौकिक तथा वैदिक साधनों से दुःख की चरम निवृत्ति को न पाकर दुःख के नाश के अन्य साधन को ढूँढता हुआ जिज्ञासु जब किसी ज्ञानी से पूछता है कि वह कौन सी वस्तु है जिसके देखने से अर्थात् पाने से सब दिन के लिए दुःख से छुटकारा मिल जाता है? तो उसके उत्तर में ज्ञानी कहता है—'अरे ! आत्मा को देखो', और उसके देखने का उपाय है 'श्रवण', 'मनन' तथा 'निदिध्यासन'। तत्त्वज्ञानी से, या श्रुतियों के द्वारा, आत्मा के सम्बन्ध में सभी बातें अनेक बार सुनी चाहिए। पूर्व-जन्म या इस जन्म की साधना के कारण जिस किसी का अन्तःकरण भाग्यवश परिशुद्ध हो गया हो और उसमें पूर्ण थड़ा हो, तो उसे उगी रात परम तत्त्व की प्राप्ति हो जायगी। विलम्ब होने का तो कोई कारण ही नहीं है। इसीलिए भगवान् ने गीता में कहा है—'अध्यावान् लभते ज्ञानम्'। बिन्नु ऐसे थडालू अत्यन्त विरल हैं। अतः श्रुति के द्वारा आत्मा के सम्बन्ध में सुनी हुई बातों के ऊपर युक्तियों के द्वारा 'तर्क'

इसमें जो सुन्दर रत्न में रहने वाला जीव जीव रहता है और बहुत बड़ा का अंश
करता है। रत्न में बाहर होते ही ज्ञान की अंगुष्ठीयों का कटार मरने, मरने का जीव
प्रकाश, बाह्य का प्रकाश वेद अर्थ के समर्थ में इस जन्म में प्रथम बार जाने के बाद
वहा सुख-मात्र में उसका जीवन दर्शन दुख पला है और ऐसी कर वह जीव
दुख की प्रकट करता है। इसका प्रतीकार होने पर उसे सुख मिलता है और वह शांति
ही जाता है। जीवन-भाग्य में अन्तर होने के बाद-मात्र उस जीव की आकांक्षा
की करने लगती है क्योंकि जिस वस्तु में कुछ ही दिन पूर्व उसे आनन्द मिलता है
उसमें अब उसे आनन्द नहीं मिलता और उसमें अन्तिम आनन्द देने वाले पदार्थों
पाने के लिए उसकी इच्छा होने लगती है और उसी के लिए वह सब बेचता करता
है। अब जब के पदार्थ उसे नहीं मिलता, अब वह उसे चैन नहीं पड़ता। तब
जीव को अब बेचकर छोटे रत्न में आनन्द नहीं मिलता, अब वह निवृत्त कर अपने
घर की चला कर आनन्द पाना चाहता है। प्रथम आकांक्षा के बाद को देख कर
या सुन्दर मिट्टी के निर्माण में उसे अब आनन्द नहीं मिलता है, वह तो नि
विम्वरणी आनन्द देने वाले पदार्थ की मात्र में व्यस्त रहता है। अन्तर्गत
आकांक्षा के बाद-मात्र ज्ञान में वह आनन्द रहता रहता है, जिसमें वह वस्तुओं
न पाने के कारण जो उसके मन में दुख है उसका नाश हो। साथही साथ वह जीव
विश्व-निष्ठ आनन्द में आनन्द का अनुभव करना रहता है। जिस किता में जीव
को जीव या अर्थिक आनन्द मिलता है या मिलने की आकांक्षा होती है, उसी को प
के लिए वह जीव बेचता करता रहता है। इस प्रकार जीवमात्र किसी न कि
दुख में जीवित होकर उसमें छुटकारा पाने के लिए और आनन्द को प्राप्त करने
लिए सब विनियत रहता है और अब जब दुख में सब दिन के लिए छुटकारा न
पाना तथा परमात्मन की प्राप्ति उसे नहीं होती तब तब वह इस अवस्था में घूम
ही रहता है और जन्म-मरण के पाप में छुटकारा नहीं पाना।

जो जाने दर्शन मात्र के सम्बन्ध में भी नहीं आ सकती है। दर्शन-मा
के अनुसार भाग्यदत्त दर्शन में वह रत्न-सन्दा के ज्ञान की प्राप्ति करने में भी जीव उसी प
आनन्द की रहता रहता है। जिस प्रकार बालक से प्रथम, पूरा का विधान हो
है, उसी प्रकार यह अवस्था में प्रथम ज्ञान का भी विधान होता है। ज्ञान में नि
हुए रत्न का कुछ भी सुख नहीं होता, किन्तु मात्र पर चलाकर उसके स्वयं
अन्तर्गत विनियत करने में वही रत्न अवस्था हो जाता है। ज्ञान की मुद्रावस्था
आकांक्षा कर, जिसमें विवेचन करने वाले 'आकांक्षा' कहलाते हैं, प्रथमः इस परंपरा

भारतीय धर्म का स्वरूप

अनेक नीतियों के पार करने के पश्चात् वही ज्ञान पूर्ण विरहित होकर परमात्मा के स्वरूप को प्राप्त कर 'एकमेवाद्वितीयं नेह नामात्मनि तिष्ठन्', 'विद्यारो नामात्मेन कृतिर्यन्मेव मन्मथम्,' आदि उपनिषद् के वाक्यों में कहा गया उत्पन्न हो जाता है, जिसका सकल धर्म ने तथा कामनीयों से सर्व-दर्शन में प्रति है। इन अद्वितीय नव अवस्था के साक्षात्कार करने पर वह जीव अपने स्वरूप को प्राप्त करता है। यही है जीवात्मा तथा परमात्मा का अन्तर्गत की चारों दिशाओं के लिए जाने से विभिन्न प्रकार के अन्दर चित्त हुआ पर के बाहर के आकाश के साथ एक हो जाता है, उसी प्रकार जीव अविद्याकृत अवस्था के दूर होने पर जीवात्मा परमात्मा के साथ एक हो और 'पूर्ण', या 'अव्यक्त' कहा जाता है और तब इन दोनों में जो अविद्या भेद रहता है उसका नाश हो जाता है। इस अव्यक्त एवं पूर्ण स्वरूप का होता है। इस अवस्था को प्राप्त करने के पश्चात् जीव का कभी अवसन्न न इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जीवन तथा दर्शन दोनों का मुख्य उद्देश्य एक है वह है 'परमात्मनः' या उनकी प्राप्ति। इसे ही चरम सुख-निवृत्ति या 'मोक्ष' इत्यादि को परमात्मा, परब्रह्म, आत्मा, या ब्रह्म कहते हैं। यही है दिव्ये व अन्वेष धर्म में कहा गया है—'आत्मा वा अरे इष्टम्'।

परम तत्त्व को देखने का उपाय

इसलिए मगार के नीतिक तथा वैदिक माधनों से दुःख की चरम निपाटकर दुःख के नाश के अन्य साधन को खोजना हुआ विद्वान् अब किसी ज्ञान के द्वारा वह जीव ही बलु है जिसके देखने से अर्थात् प दिन के लिए दुःख से छुटकारा मिल जाता है? तो मैं जानो कहता है—'अरे ! आत्मा को देखो', और का उपाय है 'ध्यान', 'मनन' तथा 'निदिध्यासन'। तत्त्वज्ञानी से, या द्वारा, आत्मा के सम्बन्ध में सभी बातें अनेक बार सुननी चाहिए। इस जन्म की माधना के कारण विभिन्न किन्हीं का अन्तःकरण मायवश परिण हो और उसमें पूर्ण अज्ञ हो, तो उसे उसी अज्ञ परम तत्त्व की विनिर्मुक्त होने का तो कोई कारण ही नहीं है। इसीलिए भगवान् ने गो है—'अज्ञावान् सज्जते ज्ञानम्'। किन्तु ऐसे अज्ञान् अत्यन्त विरल व्यक्ति के द्वारा आत्मा के सम्बन्ध में सुनी हुई बातों के ऊपर यक्तियों के

अनेक सीढ़ियों के पार करने के पश्चात् वही ज्ञान पूर्ण विकसित होकर परब्रह्म परमात्मा के स्वरूप को प्राप्त कर 'एकमेवाद्वितीयं नेह नानास्ति किञ्चन', 'बाधारम्भणं विकारो नामधेयं मृत्तिकेत्येव सत्यम्,' आदि उपनिषद् के वाक्यों में कहा गया अद्वितीय-तत्त्व हो जाता है, जिसका शंकराचार्य ने तथा काश्मीरीय शैव-दर्शन ने प्रतिपादन किया है। इस अद्वितीय तत्त्व अर्थात् ब्रह्म के साक्षात्कार करने पर वह जीव अपने वास्तविक स्वरूप को प्राप्त करता है। यही है जीवात्मा तथा परमात्मा का अभेद। किसी घर की चारों दिवालियों के गिर जाने से जिस प्रकार घर के अन्दर घिरा हुआ आकाश घर के बाहर के आकाश के साथ एक हो जाता है, उसी प्रकार जीवात्मा के अविद्यारूपी आवरण के दूर होने पर जीवात्मा परमात्मा के साथ एक हो जाता है और 'पूर्ण', या 'अखण्ड' कहा जाता है और तब इन दोनों में जो अविद्या के कारण भेद रहता है उसका नाश हो जाता है। इस अखण्ड एवं पूर्ण स्वरूप का नाश नहीं होता। इस अवस्था को प्राप्त करने के पश्चात् जीव का कभी अधःपतन नहीं होता। इस प्रकार यह स्पष्ट है कि जीवन तथा दर्शन दोनों का मुख्य उद्देश्य एक ही है और वह है 'परमानन्द' या उसकी प्राप्ति। इसे ही चरम दुःख-निवृत्ति या 'मोक्ष' कहते हैं। इसी को परमात्मा, परब्रह्म, आत्मा, या ब्रह्म कहते हैं। यही है 'देखने का विषय'। अतएव श्रुति में कहा गया है—'आत्मा वा अरे इष्टव्यः'।

परम तत्त्व को देखने का उपाय

इमलिए सप्ताह के लौकिक तथा वैदिक साधनों से दुःख की चरम निवृत्ति को न पाकर दुःख के नाश के अन्य साधन को खूँझता हुआ जिज्ञानु जब किसी ज्ञानी से पूछता है कि वह कौन सी वस्तु है जिसके देखने से अर्थात् पाने से सब दिन के लिए दुःख से छुटकारा मिल जाता है? तो उसके उत्तर में ज्ञानी कहता है—'अरे! आत्मा को देखो', और उसके देखने का उपाय है 'ध्वषण', 'मनन' तथा 'निदिध्यासन'। तत्त्वज्ञानी से, या श्रुतियों के द्वारा, आत्मा के सम्बन्ध में सच्ची बातें अनेक बार सुननी चाहिए। पूर्व-जन्म या इस जन्म की साधना के कारण जिन किसी का अन्तःकरण भाग्यवश परिशुद्ध हो गया हो और उसमें पूर्ण श्रद्धा हो, तो उसे उगी धार परम तत्त्व की प्राप्ति हो जायगी। विलम्ब होने का तो कोई कारण ही नहीं है। इसीलिए भगवान् ने गीता में कहा है—'ध्यायान् लभते ज्ञानम्'। बिना ऐसे ध्यायान् अत्यन्त विरल है। अतः श्रुति के द्वारा आत्मा के साधन में सच्ची ईर्ष्या के द्वारा श्रुतियों के द्वारा 'जनों'

करना चाहिए। कृतकों से दूर रहना चाहिए। धृति के द्वारा गुनी हुई बातों को सतर्क से प्रमाणित करना चाहिए और जब श्रवण तथा मनन इन दोनों माध्यों के द्वारा जिज्ञासु एक ही निश्चय पर पहुँचता है तभी ज्ञानी के उपदेश में उसे विश्राम होता है और जिज्ञासु अपनी श्रोज में विश्रामपूर्वक अवसर होता है।

परन्तु यह पहले भी कहा गया है कि वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही एकमात्र प्रमाण है जिसके द्वारा हमें यथाथ में परम तत्त्व का भाषान्तर हो सकता है। 'तर्क' मने ही युक्तियों से समर्थित हो, फिर भी 'तर्क' तो केवल 'बुद्धि' पर निर्भर है। बुद्धि की इयत्ता न होने के कारण किसी भी तर्क को एक अन्य मूढम तर्क करने वाला व्यक्ति अपनी मूढम बुद्धि के बल से खण्डन कर उसे अप्रमाणित सिद्ध कर सकता है और उसके स्थान में भिन्न प्रकार के दूसरे सिद्धान्तों की स्थापना कर सकता है। इस बात को प्रमाणित करने के लिए पाश्चात्य देश के वैज्ञानिक या दार्शनिक, तर्कमात्र

पर स्थिर किसी भी सिद्धान्त को हम ले सकते हैं, जो केवल तर्क के ऊपर निर्भर होने के कारण एक के बाद दूसरे तार्किकों से खण्डित कर दिया गया है और अब भी खण्डित किया जाता है। न्यूटन के ऐटोमिक सिद्धान्त का आश्रय स्थापित है और कौन कह सकता है कि आइन्स्टाइन के भी सिद्धान्त कब तक अपने स्थान को स्थिर रख सकते हैं। जिस दिन कोई इनसे अधिक बुद्धिमान् तार्किक उत्पन्न होगा, सम्भव है वह अपनी तीक्ष्णतर बुद्धि से पहले के सिद्धान्तों को अप्रमाणित सिद्ध कर एक दूसरा ही सिद्धान्त उनके स्थान में स्थापित कर दे। इससे यह स्पष्ट है कि केवल 'तर्क' के द्वारा किसी वास्तविक परम तत्त्व तक पहुँचने में हम समर्थ नहीं हो सकते। इसीलिए कठोपनिषद् में कहा गया है—

‘नैवा तर्केण भवति रापनेया’

इसी बात को भर्तृहरि ने चाक्यपदीय में कहा है—

‘यत्नेनानुमितोऽप्यर्थः कुशलैरनुमातृभिः ।

अभिपुक्ततरैरन्यैरन्यैवोपपाद्यते ॥’

यही सिद्धान्त 'तर्कप्रतिष्ठानात्' इत्यादि ब्रह्मसूत्र के भाष्य में शंकराचार्य ने भी प्रतिपादित किया है।

उपर्युक्त कथन से यह निश्चित कर लेना कि परम तत्त्व के साक्षात्कार के लिए 'तर्क' का कोई भी प्रयोजन नहीं है, अत्यन्त अनुचित है। 'तर्क' का एक स्वतंत्र स्थान है। उसके द्वारा प्रमाणों की पुष्टि होती है। इसलिए श्रवण और मनन के द्वारा प्राप्त सिद्धान्त का 'निदिध्यासन' अर्थात् 'मूढम दृष्टि के द्वारा परीक्षा', या साक्षात्कार कर लेना परम आवश्यक है। यदि उपर्युक्त तीनों साधनों के द्वारा एक भी निर्णय पर हम पहुँचें, तो उस निर्णय को हमें प्रामाणिक मानना चाहिए। इन्हीं तीनों उपायों के द्वारा हमें आत्मा का दर्शन या साक्षात्कार होता है और सभी हम अपने जीवन के चरम लक्ष्य तक पहुँचते हैं। यही तो भारतीय दर्शन-शास्त्र का भी परम ध्येय है। इन्हीं तीनों साधनों को हम क्रमशः 'आगम' या 'आगवाक्य,' 'तर्क' तथा साक्षात् 'अनुभव' कहते हैं।

अधिकारी बनने की आवश्यकता

ऊपर कहा जा चुका है कि दर्शन का परम ध्येय है—परमानन्द की प्राप्ति। क्या सभी सब अवस्थाओं में इसकी प्राप्ति कर सकते हैं? उत्तर में यह कहना पड़ता है कि सभी जीव इसकी प्राप्ति करने के 'अधिकारी' नहीं हैं। प्राप्ति करना तो बहुत दूर है, दुःख से व्याकुल रहने पर भी साधारण तौर पर भी लोगों की दृष्टि इस परम पद की ओर नहीं जाती। विरले ही ऐसे भाग्यवान् हैं जो इस पद के पाने के लिए प्रयत्न करते हैं। यही बात कठोपनिषद् में कही गयी है—

‘श्रद्धणायापि बहुभिर्षो न लभ्यः, श्रुत्वन्तोऽपि बहुवो मं न विद्युः’

अतएव उस परम पद को पाने के लिए हमें उसका 'अधिकारी' बनना चाहिए। जब तक जीव वास्तविक अधिकारी नहीं बनेगा, तब तक उस ज्ञान की प्राप्ति वह नहीं कर सकता। उसकी रक्षा करना तो दूर की बात है। जिस प्रकार अच्छी तरह परिष्कृत किये हुए खेत में ही बीज बोया जाता है, और फिर सभी खेत सभी प्रकार के बीज के लिए उपयुक्त भी नहीं होने, तथापि यदि बलात् एक अनुपयुक्त खेत में बीज बोया जाय तो उसमें अकुर ही न निकलेगा, उसी प्रकार साधक के लिए सर्वप्रथम अपने अन्तःकरण को परिशुद्ध करना अत्यन्त आवश्यक है। परिशुद्ध तथा योग्य अन्तःकरण में ही विज्ञासु बीजरूपी उपदेश को प्रारण करने में

समर्थ हो सकता है और सभी उमरे लाभ उठा सकता है, अन्यथा ज्ञानी के उपदेश ऊपर भूमि में बोये हुए बीज के समान नष्ट हो जायेंगे। अधिकारी बनने के नियमों के पालन करने से जीव राग, द्वेष, आदि दोषों से विमुक्त होकर परम तत्व को पाने का अधिकारी हो जाता है। अधिकार के अनुसार ही उपदेश देने से या सारथ की बातों को समझाने से, जिज्ञासु को वास्तविक लाभ होना है, उपदेश भी निरर्थक नहीं होता एवं उपदेश देनेवाले ज्ञानी को भी मलोप होना है। दिन-रात एक साथ रहते हुए भी भगवान् ने कुरक्षेत्र की समर-भूमि में उपस्थित होने के पूर्व, अधिकारी न रहने के कारण ही, अर्जुन को श्रीमद्भगवद्गीता का उपदेश न दिया। युद्ध के क्षेत्र में सड़े हुए अर्जुन ने जब अपने अहंकार को परित्याग कर 'शिष्यस्तेऽहं शाधि मां त्वां प्रपन्नं'—माव को भगवान् के प्रति प्रकट किया, अर्थात् वस्तुतः अधिकारी बनने पर ही भगवान् ने अर्जुन को पारमार्थिक-तत्त्व का उपदेश किया।

आक्षेप और उनका परिहार

हमारा वर्तमान जीवन कितना भी घृणित और दुखी क्यों न हो, फिर भी हम सन्मार्ग पर चलते हुए जिस प्रकार अपने भविष्य के जीवन को उज्ज्वल और सुखमय बनाने की आशा करते हैं और इसी कारण विविध धार्मिक कार्य करते हैं, उसी प्रकार भारतीय दर्शन संसार के सुखमय जीवन से निरक्षित को दिखाता हुआ क्रमशः भविष्य के प्रकाश और आनन्दमय अवस्था के मार्ग में हमें अप्रसर करता है। ज्यों ज्यों इस मार्ग में हम अप्रसर होते हैं त्यों त्यों हमारे अन्तःकरण का अनादि कर्म और वानदाओं से उत्पन्न मल दूर होता जाता है और क्रमशः ज्ञान विकसित होने लगता है तथा परम आनन्द का आभास मिलने लगता है।

इस मार्ग में निराशा का कोई स्थान नहीं है, प्रयत्न में विफल होने की कोई आशंका नहीं है तथा एक जन्म में प्रयत्न करने पर भी परम पद की प्राप्ति नहीं हुई और बीच ही में मर गये तथा जो कुछ प्राप्त किया था वह भी चला गया, अग्रिम जन्म में पुनः इसी जन्म की तरह दुःखी होना पड़ेगा, इत्यादि दुर्भविनाओं का भी कोई स्थान नहीं है। अपने अविचार के अनुसार साधन के द्वारा जो कुछ ज्ञान जीव एक जन्म में प्राप्त कर लेता है, उसका नाश करने से नहीं होता। वह ज्ञान तो जीवात्मा के साथ-साथ एक चरंचर शरीर को छोड़ कर दूसरे नवीन शरीर

भारतीय दर्शन
का लक्ष्य

में चला जाता है और दूसरे जन्म में वह जीव पूर्व जन्म के उस संचित ज्ञान के अगे ज्ञान के भागों में अग्रसर होता है। यह तो ज्ञानियों का अनुभूत विषय है। भगवान् ने भी गीता में कहा है—

‘महि कल्याणकृत् कश्चिद् दुर्गतिं तात गच्छति’ ।

‘तत्र स बुद्धिसंयोगं समते धौर्बेहिकम् ।

यतते च ततो भूयः संसिद्धौ कुण्ठगदने’ ॥

कुछ लोगो का आरोप है कि भारतीय दर्शन में ‘अग्निविश्वास’ ही का प्राधान्य है और दार्शनिक विज्ञान ओल मूँद कर जो कुछ वेद या अन्य प्राचीन ग्रन्थों में लिखा है, उसे ही मानना अपना ध्येय रखते हैं। उससे थोड़ा सा भी विष-
अग्निविश्वास लित होना परम अनुचित समझते हैं। अतः भारतीय दर्शन में मौलिकता नहीं है और न कही युक्ति का ही स्थान है।

यह आरोप निर्मूल है। पहले कहा गया है कि दार्शनिक तत्त्वों को समझने का साधन श्रवण, मनन और निदिध्यासन है। इन तीनों में ‘मनन’ का स्थान किसी प्रकार सङ्कुचित नहीं है। श्रुति तथा तत्त्व-ज्ञानियों का साग्रह और सानुरोध आदेश है कि युक्तियों के द्वारा जब तक किसी उपदेश, या आगम, या आप्तवाक्य के सम्बन्ध में पूर्ण विचार कर निर्णय न कर लिया जाय तब तक किसी भी कथन को स्वीकार न करना चाहिए। जो कुछ हमें वेद में, या शास्त्र में, उपदेश रूप में, या सिद्धान्त के रूप में मिलता है, अथवा जो कुछ हम अपने गुरु के मुख से साक्षात् सुनते हैं, उसे ठीकी स्वीकार करना उचित है जब हमें उसके तथ्य के सम्बन्ध में कोई भी संका न रह जाय। राग, द्वेष, आवेग, या दुराग्रह को छोड़कर सतर्क के नियमों के अनुसार उस कथन पर पूरा विचार करना चाहिए। हाँ, इसमें एक बात है कि पाश्चात्य दार्शनिकों की तरह हम केवल तर्क ही पर निर्भर नहीं रह सकते, जैसा पहले कहा जा चुका है। तैत्तिरीय उपनिषद् की मिश्रावल्ली में स्नातक को उपदेश देने हुए आचार्य कहते हैं—‘हे स्नातक! हमने जो जो अच्छे कर्म किये हैं, उन्हीं का तुम अनुसरण करना। मेरे निन्दनीय कर्मों का अनुसरण कभी न करता।’ क्या इससे यह स्पष्ट नहीं है कि जिज्ञासु को अन्य होकर किसी सिद्धान्त को स्वीकार कर लेने से आचार्य मना नहीं करते हैं? उपनिषदों के अध्ययन से हमें पता चलता है कि उपनिषदों की मुख्य देन है—‘तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति के लिए अच्छे प्रकार से ‘तर्क’

करना'। हमारे शास्त्र में राग-द्वेष रहित 'तर्क' का बहुत ऊँचा स्थान है। ग्रन्थों में तर्कों का साक्षात् अनुभव के लिए साधनों के द्वारा उन तत्त्वों का साक्षात् अनुभव करना आवश्यक है। दृष्टिकोण के भेद में एक अनुभव दूसरे अनुभव से भिन्न होता है, यह तो उचित ही है।

छपियों के सिद्धान्तों से हमें केवल परम पद के मार्ग का पता लगता है, कि ज्ञान या परम पद की प्राप्ति तथा दुःख की आध्यात्मिक निवृत्ति तो तभी होगी, जहाँ हम उस मार्ग पर चल कर उस परम पद का साक्षात् अनुभव प्राप्त करें। छपियों में कहा गया है कि 'आत्मा' व्यापक, नित्य प्रगतिशीलता चित् और आनन्द है। जिज्ञासु इसे प्रतिज्ञा-वाक्य की तरह स्वीकार कर उसके साक्षात्कार करने के लिए आगे बढ़ता है। इस प्रक्रिया से इतना लाभ होता है कि जिज्ञासु प्रत्येक पद पर स्वयं सन्तुष्ट रहता है कि वह कितना अग्रसर हुआ है और कितनी दूर अभी और उसे जाना है, अन्यथा वह केवल विचार समुद्र में तथा निर्विकल्पक अन्धकार में भटकता ही रह जायगा और किसी निश्चित तत्त्व का कुछ भी पता न लगा सकेगा। इस प्रकार यह देखा जाता है कि प्रत्येक भारतीय दर्शन पूर्ण 'प्रगतिशील' होता हुआ भी ज्ञान-मार्ग में स्थिर होकर अपने अधिकार के अनुसार क्रमशः आगे बढ़ता है।

दर्शनों का वर्गीकरण

अनादि काल से संसार में दुःख है और दुःख की निवृत्ति के लिए बड़े-बड़े छपियों ने बहुत तपस्याएँ की हैं। बाह्य और आन्तरिक साधनों के द्वारा ज्ञानी लोग अपनी-अपनी तपस्या में सफल भी हुए हैं। परम तत्त्व के ज्योतिर्मय स्वरूप का उन लोगों ने साक्षात्कार किया है। अपने-अपने अनुभव को शब्दों के द्वारा लोगों के कल्याण के लिए उन्होंने अपनी शिष्य-परंपरा को सिखलाया है। एक व्यक्ति-विशेष की दृष्टि के अनुसार जिस शास्त्र या ग्रन्थ में परम तत्त्व का साक्षात् प्रतिपादन किया गया हो तथा उस अनुभूति के साधन-मार्ग का निर्देश किया गया हो, वही एक 'दर्शन-शास्त्र' है। जिस व्यक्ति-विशेष ने अपनी दृष्टि से जिस स्वरूप का विशद प्रतिपादन किया, वह दृष्टिकोण तथा उसका साधन उस व्यक्ति-विशेष के या उस साधन के नाम से सम्बद्ध हुआ होगा, ऐसा अनुमान किया जा सकता है।

ऋषियों की ये अनुभूतियाँ व्यक्तिगत होने के कारण भिन्न-भिन्न होती हैं। ये भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से अनुभूत हैं। परन्तु हैं तो सभी एकमात्र परम तत्त्व के सम्बन्ध की, अतएव इनको समन्वय की दृष्टि से देखने से इनमें एक प्रकार से सौप्रान-परम्परा रूप में परस्पर सम्बन्ध देख पड़ता है। ये विभिन्न अनुभूतियाँ हमें उपनिषदों में मिलती हैं। उपनिषद् ही भारतीय ज्ञान का तथा दार्शनिक विचारधाराओं का मूल-ग्रन्थ है। ऐसा अनुमान किया जाता है कि विज्ञानु लोग अपनी अपनी संकाओं को लेकर ऋषियों के समीप आते थे और ऋषि लोग एक-एक कर के उनकी संकाओं को तर्क-वितर्क तथा अपनी अनुभूतियों के द्वारा दूर कर देते थे, तभी परम तत्त्व के वास्तविक स्वरूप का परिचय उन लोगों को मिलता था। ये विचारधाराएँ उपनिषदों के विषय हैं, ये ही उनकी विशेषताएँ हैं। ये संकाएँ तथा इनके समाधान किमी एक क्रम से नहीं होते थे। इसलिए उपनिषदों में परवर्ती शास्त्रों की तरह कोई भी विचारधारा हमें एक किमी क्रम से नहीं मिलती। तत्त्व के स्वरूप का विभिन्न रूप से, भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से, प्रतिपादन तो सभी उपनिषदों में हमें मिलता है।

माया की विशेष-शक्ति का विस्तार प्रायः उन दिनों इतना अधिक नहीं था। अतएव विज्ञानुओं का अन्तःकरण इतना मलिन न था जितना प्रायः आधुनिक काल में है। यही कारण मान्य होता है कि उपनिषदों के समय में विज्ञानुओं का तत्त्व के सभी स्वरूपों को स्वयं समझने में कोई विरोध बाधा न होती थी। वे उन्हें दर्शनों के आसानी से समझ लेते थे। अतएव उपनिषदों में सभी विचार-वर्गीकरण की धाराओं के रहने पर भी विचारों के क्रमबद्ध वर्गीकरण की आवश्यकता अपेक्षा न हुई। उन्हें तत्त्व के सम्बन्ध में भिन्न दृष्टि से किसे गये आशेषों के समाधान करने का तथा प्रणिपत्तियों के माप तर्क-वितर्क करने का कोई विरोध अवसर न मिला। इसलिए उपनिषदों में बड़े गये तत्त्व के स्वरूपों का विश्लेषण कर भिन्न-भिन्न क्रम से पुषक्-पुषक् उनके वर्गीकरण करने का प्रयोजन पड़ने नहीं हुआ। विषयों का वर्गीकरण तभी होता है, जब उनके समझने में कठिनाई होती। अथवा अन्य भी कोई प्रयोजन हो। जिस प्रकार घर में अनेक प्रकार के युद्ध की सामग्रियों के रहने पर भी कोई युद्ध-माल के बिना उन वस्तुओं को एक क्रम से सुगम्य नही करता, और सभी सामग्रियों बिना किसी क्रम के अनेक स्थानों में पड़ो

रहती है, उसी प्रकार विभिन्न दृष्टिकोण से साक्षात् देखे हुए हमारे सभी तत्व तब तक उपनिषदों में ही छिन्न-भिन्न रूप में पड़े थे, जब तक कि प्रतिपक्षियों का सामना हमें नहीं करना पड़ा।

किन्तु यह परिस्थिति बहुत दिनों तक न रह पायी। एक तो क्रमशः विज्ञानियों की भी बुद्धि मलिनतर हो चली थी तथा साथ-साथ बड़े कट्टर और तर्क-प्रवीण प्रतिपक्षियों का उदय हुआ। वेद के ऊपर आश्रय होने लगे।
 प्रतिपक्षियों के कारण वैदिक-धर्म के विरुद्ध जनता में उपदेश दिये जाने लगे। प्रलोभन बर्गीकरण में पड़ कर समाज विचलित हो चला। इन विघ्नों को देख कर समय के अनुकूल वेद तथा वैदिक-धर्म की रक्षा के लिए उप-निषदों में से तत्वों को तोड़ कर आशेषों के समाधान के लिए भिन्न-भिन्न सामग्री एकत्र की गयी। भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से तत्वों को श्रृंखलाबद्ध करने का प्रयत्न होने लगा। तत्वों के विचारों को समन्वय की दृष्टि से, सोपान-परम्परा के रूप में श्रृंखलाबद्ध बना कर, प्रतिपक्षियों के साथ तर्क-वितर्क करने के लिए सब तरह से आयोजन किया गया। ये सभी बाने एक प्रकार से पुनः उपनिषदों के परचात् क्रमशः देखने में आने लगी। इस रूप में तत्वों को समझने में विज्ञानियों को विशेष आयास नहीं करना पड़ा। परवर्ती दार्शनिक-सूत्रों के निर्माण का यही कारण हुआ। इसी सघर्ष के समय में दर्शनों का पुनः बर्गीकरण हुआ होगा, ऐसा अनुमान किया जाता है। छान्दोग्य उपनिषद् के सातवें अध्याय में नारद और सत्यशुमार के संवाद से यह स्पष्ट है कि बहुत पूर्व-काल में ही, उपनिषदों के पहले भी, शास्त्रों का बर्गीकरण अवश्य था, अन्यथा नारद शास्त्रों को पृषद्-पृषद् इस प्रकार गिना सचने थे। किन्तु उन शास्त्रों का क्या स्वरूप था इसका कुछ भी परिचय इस समय हमें नहीं मिलता। इस समय जिनने दार्शनिक-शास्त्र है उनका बर्गीकरण तो उपनिषदों के परचात् ही हुआ होगा ऐसा अनुमान होता है। शौनो के साथ तर्क करने के लिए अगस्त्य ऋषि ने 'न्यायसूत्र' की रचना की तथा बौद्ध-मन्त्रों के अग्निप्राय को शुरुआत रखने के लिए जैमिनि ने 'मीमांसा-सूत्र' की रचना की। इसी प्रकार अन्य दार्शनिक-सूत्र-ग्रन्थों की भी रचना हुई होगी, ऐसा माना जाता है।

अब प्रश्न यह है कि इस बर्गीकरण में जिनने और कौन कौन से 'दर्शन' बने ? इस शब्दार्थ में 'आदर्शन' का नाम हम लोग सुनते आ रहे हैं। परन्तु 'आदर्शन' के

अन्तर्गत कौन कौन से दर्शन गिने जाते हैं और जा सकते हैं, इसमें किसी भी दो विद्वानों का एकमत नहीं है। दूसरी बात यह है कि यह 'षड्दर्शन' शब्द बहुत पुराना नहीं है। इसके अतिरिक्त यह भी ध्यान में रखना आवश्यक है कि दर्शनों की संख्या न तो कभी नियत रही और न नियत हो सकती है। जिस विद्वान् को जिन दर्शनों से प्रेम या विशेष परिचय था उन्होंने उन्हीं दर्शनों को 'षड्दर्शन' के अन्तर्गत मान कर, या अनियत संख्या ही में गिना कर, उनका विचार किया है। उदाहरण के लिए मैं कुछ विद्वानों के मतों का यहाँ उल्लेख कर देना उचित समझता हूँ।

पुष्पवन्त ने 'शिवमहिम्नस्तोत्र' में साख्य, योग, पाशुपतमत तथा वैष्णव; कौटिल्य ने 'अर्थशास्त्र' में साख्य, योग तथा लोकायत; ह्यशीर्षपञ्चरात्र तथा गुरगीता में गौतम, कणाद, कपिल, पतञ्जलि, व्यास तथा जैमिनि; 'सर्वसिद्धान्तसंग्रह' में शंकराचार्य ने लोकायत, आर्हत, बौद्ध (बैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार एवं माध्यमिक), वैशेषिक, न्याय, भाट्ट और प्रामाणिक मीमांसा, साख्य, पतञ्जलि, वेदव्यास तथा वेदान्त; ग्यारहवीं सदी के पूर्ववर्ती जयन्तभट्ट ने मीमांसा, न्याय, वैशेषिक, साख्य, आर्हत, बौद्ध तथा शार्वाक; बारहवीं सदी के हरिभद्रसूरि ने अपने 'षड्दर्शनसमुच्चय' में बौद्ध, नैयायिक, कपिल, जैन, वैशेषिक तथा जैमिनि; तेरहवीं सदी के जिनदत्तसूरि ने अपने 'षड्दर्शनसमुच्चय' में जैन, मीमांसा, बौद्ध, साख्य, शैव तथा नास्तिक; चौदहवीं सदी के राजसेखरसूरि ने जैन, साख्य, जैमिनि, योग (न्याय), वैशेषिक तथा सौगत; प्रसिद्ध काव्यों के टीकाकार मल्लिनाथ के पुत्र ने पाणिनि, जैमिनि, व्यास, कपिल, अक्षपाद तथा कणाद; 'सर्वमतसंग्रह' के रचयिता ने मीमांसा, साख्य, शैव, बौद्ध, आर्हत, तथा लोकायत; माधवाचार्य ने अपने 'सर्वदर्शनसंग्रह' में शार्वाक, बौद्ध, आर्हत, रामानुज, पूर्णप्रज्ञ (माध्व), नकुलीश-भागुपत, शैव, रमेश्वर, भौतस्य, अक्षपाद, जैमिनि, पाणिनि, साख्य, पातञ्जल और शंकर; मधुसूदन सरस्वती ने 'सिद्धान्तविन्दु' तथा 'शिवमहिम्नस्तोत्र' की टीका में न्याय, वैशेषिक, कर्ममीमांसा, पाटीरक-मीमांसा, पातञ्जल, पञ्चरात्र, पाशुपत, बौद्ध, दिगम्बर, शार्वाक, साख्य और औपनिषद इन दर्शनों के सम्बन्ध में नामोल्लेख पूर्वक विचार किया है।

दर्शनों की इन परिगणनाओं में न तो नामों में और न संख्या ही में हों वही एक मत देल पड़ता है। ऐसी स्थिति में 'षड्दर्शन' शब्द से क्या समझा जा—

संसार: इस संसार का कोई भी विशेष मय नहीं है। एक ही व्यापक है।
 दर्शन-मंथन का नियम इस 'अवधारण' संसार के आधार पर इस विचार नहीं का
 विज्ञानी के द्वारा विग्रह-विग्रह दृष्टिकोण में स्वीकृत नहीं के
 के अनुसार तथा निर्दिष्टात्मन के नियमों के द्वारा प्रमाण
 की प्राप्ति में सहायक, उत्तम और 'उत्तम' के लक्षणों की विचारणाओं की
 द्वारा 'दर्शन' कहा जा सकता है। इसके लो एकमात्र विचार ध्यान में रखा
 कि 'विग्रह द्वारा प्रमाणत्व को देना चाह', यही 'दर्शन' है। इस प्रकार दृष्टि
 में अनेक 'दर्शन' हो सकते हैं। इनकी संख्या निश्चय नहीं हो सकती है।

दर्शनों में परस्पर सम्बन्ध

उत्तम दर्शनों में यह स्पष्ट है कि दर्शनों का एकमात्र लक्ष्य है पुनर्जीव
 निरूपित या परम आनन्द की प्राप्ति। इसके लिए एक ही मार्ग है, पुनर्जीव
 दर्शनों में प्रयोगित विग्रह दर्शन ही और हो सकते हैं, वे सब एक ही
 के पथ हैं। प्रत्येक दर्शन उस मार्ग की एक-एक सीढ़ी
 परम पर तक पहुँचने के लिए प्रत्येक सीढ़ी को पार करना
 होगा। आगे की सीढ़ी पर पैर रखने के लिए, पैर उठाने के पूर्व, पृथ्वी
 पर दोनों पैरों को स्थिर कर लेना अत्यावश्यक है। एक सीढ़ी पर आनन्द
 को स्थिर करने के समय में चञ्चल दृष्टि से ऊपर-ऊपर के प्रतीक में प
 यदि कोई विज्ञानु जरा ना भी हिम्मत-धुल जाय, तो पैर गिराने का
 भय है और फिर भविष्य अवधारण पूर्ण है, इसे विज्ञानु को बर्बाद नहीं भू
 चाहिए। ये सीढ़ियाँ परस्पर सम्बन्ध हैं। नीचे की सीढ़ी पर स्थित वि
 ऊपर की सीढ़ी को देख नहीं सकते, किन्तु ऊपर वाले तो नीचे की सीढ़ी को आस
 में देख सकते हैं और उनके सम्बन्ध में विशेष आलोचना भी कर सकते हैं।
 फिर भी यह स्मरण रखना चाहिए कि ऊपर की सीढ़ी नीचे की सीढ़ियों के आधार
 ही तो स्थित है, अतएव ऊपर वालों को नीचे वालों का निरस्तार करना उचित
 नहीं। नीचे के आधार को दृढ़ रखने के लिए तथा विज्ञानु चञ्चल हो
 आगे चलने के प्रलोभन में फँस कर नीचे को दृढ़ बनाने में असमर्थ न हो जाय,
 आसंका से नीचे की सीढ़ी पर रहने वाले भी ऊपर के सम्बन्ध में विशेष आलोच
 करें तो कोई अनुचित नहीं है, किन्तु साथ ही साथ यह न भूलना चाहिए कि ज
 तो हँ ऊपर की सीढ़ियों पर भी।

प्रत्येक सीढ़ी तत्त्व-ज्ञान के अर्थात् परम पद के ज्ञानासुखों की बुद्धि का क्रमिक विकास और ज्ञान-मार्ग में पद-विन्यास का क्रम है। अपने-अपने अधिकार के अनुरूप ज्ञानासुख भिन्न-भिन्न दर्शनों के द्वारा प्रतिपादित तत्त्वों को ही अपना दर्शनों में कम आपेक्षिक लक्ष्य मान लेता है और जब उस आपेक्षिक तत्त्व का साक्षात् अनुभव उस ज्ञानासुख को हो जाता है, तब वह उसमें परम पद को, अपने परम लक्ष्य को, न पाकर पुनः उसकी खोज में आगे बढ़ता है और पहले से सूक्ष्मतर तत्त्व में पहुँचना है। इसी क्रम से यदि ज्ञानासुख बढ़ता जाय तो किसी न किसी दिन परम पद पर पहुँच ही जायगा और उसके आगे गन्तव्य पद के न रहने के कारण, जोब वही स्थिर हो जायगा। वहाँ से पुनः उसे लौटने की कोई आवश्यकता नहीं, अतः वहाँ से जोब लौटता ही नहीं। यही मोक्ष है, यही आनन्द है, इसे ही दुःख की चरम निवृत्ति कहते हैं। यही हमारे दर्शनों का परम ध्येय है।

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखते हुए हमें यह मालूम होना है कि ये सभी दर्शन, चाहे आस्तिक या नास्तिक हों, परस्पर सारोप्य हैं और इन में आगे की तरफ एक के बाद दूसरे का स्थान है। परम पद तक पहुँचने के लिए प्रत्येक दर्शन की नितान्त अपेक्षा है और ये सभी दर्शन एक ही मूल में बंधे हुए हैं। एक दूसरे के बिना अपने अस्तित्व का समर्थन ही नहीं कर सकते। आगे की अवस्था को समझने के लिए पूर्व-पूर्व की अवस्था का पूर्ण परिचय रखना नितान्त आवश्यक है। हम दर्शनों में दृष्टि-प्रकार प्रत्येक दर्शन का दूसरे दर्शन के साथ समन्वय है। कोण के भेद से इन सब में कोई भी वास्तविक विरोध नहीं है तथापि एक भेद दर्शन दूसरे दर्शन से अत्यन्त भिन्न है। दो दर्शन कभी भी एक ही मन का प्रतिपादन नहीं करते और न करता उचित ही है। फिर भी स्थूल दृष्टि वालों को दर्शनों में जो परस्पर विरोध मालूम होता है, उसका पहला कारण है समझने वालों का 'अज्ञान' और दूसरा है 'दृष्टिकोण का भेद'। पुण्डरीक ने 'सिद्धार्थसिद्धिस्तोत्र' में दार्शनिक विचारों को जितने सुन्दर शब्दों में कहा है—

अधोना बंविभ्यान् अजुष्टितानात्पञ्चदं,
मुणामेको बध्वास्त्वमस्ति पक्ष्मात्मजं ह्य

इन बातों से यह स्पष्ट है कि सभी दर्शनों में परस्पर पूर्ण सामञ्जस्य है और परमानन्द की प्राप्ति के लिए एक दूसरे के सहायक हैं। इन बातों के स्पष्टीकरण के लिए एक ही उदाहरण यहाँ देना अनुपयुक्त न होगा।

सब से प्रथम उदाहरण के लिए 'आत्मा' के सम्बन्ध में जो कतिपय दर्शनों का विचार है, उसे हम अपने पाठकों के समक्ष रखते हैं। 'आत्मा' को सब से ऊँचा स्थान लोग देते हैं। चैतन्य आत्मा ही का गुण था स्वल्प माना जाता है। हमारी क्रियाएँ या चैष्टाएँ सभी आत्मा के अधीन मानी जाती हैं। आत्मा स्वतन्त्र है, किसी के अधीन नहीं है। ये बातें प्रायः सभी दर्शन स्वीकार करते हैं। ऐसी स्थिति में 'आत्मा' के स्वल्प का भूमिक विकास किस प्रकार हमारे दर्शनों में, समन्वय के रूप में एक सूत्र में परस्पर सम्बद्ध हमें मिलता है, उसका विश्लेषण नीचे कराया जाता है—

अत्यन्त मूढ़ बुद्धि वाले जीव, जिनके ज्ञान का एक प्रकार से अभी कुछ भी विकास नहीं हुआ है, अपने स्थूल शरीर से भी शिशु अपने 'घन' को या 'पुत्र' को, 'आत्मा' वं जायते पुत्रः' इस कथन के अनुसार, 'आत्मा' मानते हैं। उस घन या पुत्र की मृद्धि या सुख में अपने को सुखी तथा विषटन या दुःख में दुःखी मानते हैं, यहाँ तक कि घन के नाश होने पर, या पुत्र के मर जाने पर अपने को भी मृतवत् समझते हैं।

धार्वाक-दर्शन के अनुयायी 'आत्मा' का पूर्ववत् पृथक् अस्तित्व न मान कर कोई तो 'स्थूल शरीर' को, कोई उससे सूक्ष्म 'इन्द्रिय' को, कोई उससे भी सूक्ष्म 'माण' को और कोई 'मन' ही को 'आत्मा' मानते हैं। इन सब के मत में 'आत्मा' है तथा जड़ है, और भिन्न-भिन्न जड़ पदार्थों के सम्मिश्रण से उसमें 'चैतन्य' उत्पन्न होता है। जिस प्रकार कुछ द्रव्यों के एकत्र करने से उस मिश्रित पदार्थ में एक प्रकार की मादकता-शक्ति उत्पन्न होती है, यद्यपि उस मिश्रित पदार्थ के प्रत्येक द्रव्य में पृथक् रूप से किसी एक में भी वह शक्ति न थी, उसी प्रकार उस भौतिक पदार्थ में चैतन्य उत्पन्न होता है। 'चैतन्य' आत्मा का स्वाभाविक स्वल्प नहीं है। जैसे कत्पा, धून, और पान के पत्तों में प्रत्येक में काल रंग उत्पन्न करने की शक्ति नहीं है, किन्तु उनके एक विशेष प्रकार के सम्मिश्रण से काल रंग उत्पन्न हो जाता है, उसी प्रकार पृथिवी, जल, तेजस्, वायु और आकाश इन पाँचों पदार्थों के एक विशेष सम्मिश्रण

में 'चैतन्य' उत्पन्न हो जाता है और इस सम्मिश्रण में विघटन होते ही उसमें चैतन्य नहीं रहता और वह आत्मा भी नहीं रहता ।

जिस प्रकार कोरक से क्रमशः विकसित होकर फूल बाहर देख पड़ता है, उसी प्रकार अन्तःकरण से क्रमशः विकसित होकर हमें 'ज्ञान' बाहर देख पड़ता है । ज्ञान के क्रमिक विकास के भिन्न-भिन्न स्तर के साथ-साथ हमारे समन्वय-दृष्टि से भारतीय दर्शनों का ज्ञान के क्रमिक विकास के भिन्न-भिन्न स्तर के साथ-साथ हमारे दृष्टिकोण का भी क्रमिक भेद होता है । क्रमशः विकसित ज्ञान का प्रत्येक स्तर ही एक 'दर्शन' है । अतएव इन्हीं स्तरों पर समन्वय की दृष्टि से विचार करने से हमें भारतीय दर्शन के पूर्ण स्वरूप का साक्षात्कार हो जाता है । इन्हीं स्तरों में प्रारम्भिक अवस्था में 'बार्बाक-दर्शन' का स्थान है । यह दर्शन अपनी सीमा के अन्तर्गत स्थूल शरीर से लेकर क्रमशः सूक्ष्म की तरफ अग्रसर होता हुआ इन्द्रिय, प्राण और मनस् पर्यन्त पहुँच सका । यही तक इस दर्शन की सीमा है । अतएव स्थूल भौतिक स्वरूप को छोड़ कर तत्त्वों के सूक्ष्म स्वरूप का विचार बार्बाक-दर्शन में नहीं मिल सकता ।

ज्ञान के क्रमिक विकास के साथ-साथ जिज्ञासु को बार्बाक के सिद्धान्त से सन्तोष नहीं होता । इस सिद्धान्त से दुःख की चरम निवृत्ति नहीं हो सकती । साथ-साथ उन्हें यह भी अब मालूम होने लगा कि 'आत्मा' भौतिक पदार्थ से भिन्न है । इसका अस्तित्व स्वतन्त्र है । 'चैतन्य' आत्मा का एक स्वतन्त्र विशेष गुण है, यह भूतों से उत्पन्न नहीं हो सकता । इन भावनाओं को लेकर जिज्ञासु जब आगे सोच करता है, तब उसे स्पष्ट ज्ञात होता है कि 'आत्मा' एक भिन्न स्वतन्त्र पदार्थ है । इस स्तर पर पहुँच कर जिज्ञासु को स्वतन्त्र रूप में आत्मा के 'सत्' रूप का प्रथम बार ज्ञान होता है । इस स्तर के प्रतिपादन करने वाले 'नैयायिक' तथा 'वैशेषिक' कहलाते हैं और यह दर्शन 'न्याय-वैशेषिक' दर्शन के नाम से प्रसिद्ध है ।

इतना होने पर भी कुछ ऐसी बातें हैं जिनमें बार्बाक के साथ न्याय-वैशेषिक का बहुत विरोध अन्तर नहीं मालूम होता । जैसे, द्रव्यों में पृथक्-पृथक् स्वतन्त्र रूप से चैतन्य न होने पर भी, उन्हीं जड़ द्रव्यों के संयोग से चैतन्य की उत्पत्ति बार्बाक मानते हैं, उसी प्रकार न्याय-वैशेषिक मत में 'आत्मा' एक भिन्न द्रव्य है और 'मनस्' भी एक भिन्न द्रव्य है । इन दोनों में पृथक्-पृथक् स्वतन्त्र रूप से चैतन्य नहीं है । वास्तव में ये दोनों द्रव्य 'जड़' हैं । फिर भी इन्हीं दोनों जड़ द्रव्यों के संयोग से

‘चैतन्य’ उत्पन्न होता है, इसी, उस ‘चैतन्य’ का आगम ‘आत्मा’ है। वास्तव्य-शक्ति या मान के शान के समान यह चैतन्य भी अविक देव नहीं रहता। जिस प्रकार स्थूल शरीर के भाग होने के बाद, जिसे पार्थक्य ‘भोग’ कहा है, चैतन्य नहीं रहता, उसी प्रकार स्थूल-वैशेषिक के मत में भोग की अवस्था में आत्मा में चैतन्य नहीं रहता। हमारे लिए चैतन्य के ‘चैतन्यवर्धन’ में वैज्ञानिकों का उद्देश्य सिद्ध है —

योग्यो वाः शिवात्म्याः शारदामूर्ध्वै तत्त्वैरमात्

इसी मत के समर्थन में हमें एक बात की प्राचीन उक्ति भी है —

‘अहं बुद्ध्यावबोधान्ने शुभात्मन्यं अज्ञात्वाहम् ।

न बुध्बोधोक्तिं मुक्तिं प्रार्थयामि कदाचन ॥’

परम तत्त्व के विज्ञान की उत्तम विज्ञानी ने मान्य नहीं होता। इन तथ्यों के विषय स्वयं का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने पर उत्पन्न मन में शंका होती है कि

शान्त्य-भूति

बिना वास्तव के कार्य नहीं होता। यदि आत्मा और मन में

प्रभावना चैतन्य नहीं है तो इन दोनों के मध्य में भी चैतन्य

नहीं उत्पन्न हो सकता। फिर आत्मा और मन के मध्य होने ही ‘आत्मा’ में चैतन्य

कहाँ से आता है, इसे सोचना अप्राप्यम् है। इसका पता लगाने के लिए विज्ञान

को सूक्ष्म दृष्टि की गहायता लेनी पड़ती है। बहिर्गन्धि के द्वारा हमका ज्ञान

बिगी को नहीं हो सकता। सूक्ष्म दृष्टि के द्वारा विज्ञान बौद्धिक (Psychic)

जगत् में प्रवेश करता है। वहाँ उसे स्पष्ट देव रहता है कि जिसे अभी तक

अर्थात् न्याय-वैशेषिक-भूमि में वह ‘आत्मा’ समझता था, वास्तव में वह प्रकृति के

उत्पन्न का एक विचार है, जिसे ‘बुद्धि’ या ‘महत्’ कहते हैं। यह बहुत गुड है

इसलिए ‘चैतन्य’ का प्रतिबिम्ब, जो परम तत्त्व में आता है, इस पर स्पष्ट रहता है

और इसके प्रभाव में यह ‘बुद्धि’ चेतन की तरह मालूम होती है। वस्तुतः चैतन्य

तो एक भिन्न पदार्थ है जिसे ‘पुरुष’ कहते हैं। यह त्रिगुणातीत और निर्निज

है। वास्तव में यही चैतन्य ‘आत्मा’ कहा जा सकता है और ‘बुद्धि’ जिसे स्थूल दृष्टि

वाले ‘आत्मा’ समझते हैं, ‘प्रकृति’ का सात्त्विक विचार मात्र है और जड़ है।

यही साध्य-दर्शन का क्षेत्र है। न्याय-वैशेषिक के जगत् से यह जगत् सूक्ष्म

है और इसके अधिकांश तत्त्व चैतन्य में प्रतिबिम्बित बुद्धि के द्वारा जाने जाते हैं।

यही इतना स्मरण करा देना अनुचित न होगा कि चार्वाक ने ‘आत्मा’ के स्वतन्त्र

अस्तित्व को नहीं माना, न्याय-वैशेषिक ने सब से प्रथम इसका पृथक् अस्तित्व सिद्ध

कर 'आत्मा' का 'सत्' होना जगत् को बताया और पश्चात् सांख्य ने उसके 'चित' अंश का स्पष्टीकरण किया। यही ज्ञान के क्रमिक विकास का एक उदाहरण है। सांख्य-दर्शन का चरम सिद्धान्त है—'विवेक बुद्धि के द्वारा कैवल्य की प्राप्ति, अर्थात् 'प्रकृति और 'पुरुष' में अज्ञान के कारण जो विपरीत बुद्धि थी उसे दूर कर पुरुष को प्रकृति के प्रभाव से मुक्त कर उसे अकेला कर देना ही' सांख्य का चरम उद्देश्य है। इसी को 'विवेक-स्वाप्ति' भी कहते हैं। इससे दुःख की निवृत्ति होती है। इस अवस्था में वास्तव में रजोगुण और तमोगुण को अभिभूत कर सत्त्वगुण अकेले पुरुष के साथ रह जाता है। इसी कारण कैवल्य प्राप्त करने पर भी 'पुरुष' प्रकृति को देखता है। यह 'देखना' सत्त्वगुण का धर्म है। रजोगुण तथा तमोगुण से एक प्रकार से स्थूल रूप में अलग हो जाने के कारण इस सत्त्वगुण को 'शुद्धसत्त्व' या 'क्षुद्रसत्त्व' कहते हैं। इसी सत्त्वगुण के संपर्क में रहने के कारण अभी भी पुरुष (आत्मा) के वास्तविक अखण्ड और अद्वितीय स्वरूप का ज्ञान जिज्ञासु को नहीं हुआ है। परन्तु यह अद्वितीय स्वरूप के ज्ञान की प्राप्ति करना सांख्य की भूमि के बाहर है। उसके लिए और भी सूक्ष्म स्तर में प्रवेश करना आवश्यक है।

यही 'शुद्धसत्त्व' अब 'माया' के नाम से प्रसिद्ध हो जाता है। यह भी तीनों गुणों से मुक्त है। 'शांकर-वैदान्त' में इसे 'विशुद्ध-सत्त्वप्रधाना माया' कहा है।

शांकर-वैदान्त-
भूमि

इसके प्रभाव से अभी भी परम तत्त्व का वास्तविक स्वरूप ढका हुआ है। यह माया विचित्र है। न तो यह परम पुरुष 'ब्रह्म' के समान 'सत्' है और न स्रष्टे के सींग की तरह 'असत्' है।

इसीलिए शांकर-वैदान्त में इसे 'अनिर्वचनीय' कहा है। यह अपने वैचित्र्य के कारण समस्त जगत् की सृष्टि करती है। ऐसी स्थिति में भी यह शंकर के अद्वैत में बाधा नहीं करती। यह शंकर के लिए भले ही ठीक हो, परन्तु जिज्ञासु इस 'माया' के प्रभाव से 'ब्रह्म' के वास्तविक स्वरूप का परिचय प्राप्त करने में समर्थ नहीं होता और इसीलिए दुःख से आत्मनित्तक निवृत्ति भी उसे नहीं मिलती है। अतएव वह इससे छुटकारा पाने के लिए 'माया' को अच्छी तरह से समझने के लिए और भी सूक्ष्म दृष्टि से सूक्ष्म जगत् में प्रवेश करता है।

विशेष खोज करने पर जिज्ञासु को यह भालूम हो जाता है कि 'कला', 'विद्या', 'राग', 'बाल' तथा 'नियति' इन पाँच तत्त्वों से 'माया' घिरी हुई है। ये माया के 'वस्तु' हैं।

दे जाते हैं। इनका मत करने पर 'माया' के अन्तर्गत विद्या है और वस्तु-
 कायकीय 'पुरुष' सब 'सुख-विद्या' के रूप में रह जाते हैं। इस अवस्था
 में 'पुरुष' अपने को सुख प्रपञ्च के साथ कराकर का समयने
 लगता है, जैसे 'मैं-मह हूँ'। मह 'मैं' और 'मह' दोनों अलग-अलग
 रहने के हैं। अभी भी ईश शब्द है। अतएव विज्ञान अर्थात् जीव में
 इन अलग-अलग रहने के पुरुष उस सुख प्रपञ्च के साथ
 साक्षात् संबंध बनाता है और 'मह-मैं हूँ' ऐसा जीव को अनुभव होने लगता है।
 इस परिस्थिति में 'मह' को साक्षात् दिख गया है। इस अवस्था में उस पुरुष या
 आत्मा को 'ईश्वरानन्द' कहते हैं। अब धीरे-धीरे 'मह' अथ 'मैं' में लीन हो जाता
 है और 'मैं हूँ' सिंगी प्रतीति जीव की रह जाती है। फिर भी ईश का भाव शब्द
 है—'मैं' और 'हूँ'। इस अवस्था को 'महा सिद्धान्त' कहते हैं।

अब इस 'हूँ' को भी दूर करना आवश्यक है। इसके अनन्तर विज्ञान इमने
 भी पुरुष भूमि में प्रवेश करता है तो उसे केवल 'अह प्रपञ्च' अर्थात् 'मैं' ब्रह्म बनता
 है। इसे 'शक्ति तत्त्व' कहते हैं। इसी अवस्था में परम तत्त्व का उन्मीलन होता
 है और विज्ञान को 'परम तत्त्व' के साम्यिक स्वरूप का परिचय प्राप्त होता है।
 यही आत्मा के 'आनन्द' रूप का प्रथम बार भाव होता है। यही शक्ति और
 शक्तिमान् की मिलनवस्था है। यह अवस्था ईश है या अर्धेश, यह कहना कठिन
 है। यह ईश भी है और अर्धेश भी है। यही परम पवित्र और परिशुद्ध केवल
 'आनन्द' का बोध होता है। जिस समय 'आनन्द' का बोध होता है उस समय तो
 'ईश' है, किन्तु जिस समय बोध नहीं रहता, वह अवस्था 'अर्धेश' है। इस आनन्द
 का आस्वादन मात्र होने पर भी उसका पता बिग्री को नहीं रहता। यह परम शान्त
 अवस्था है। अन्त में यह भी अवस्था परम तत्त्व में लीन हो जाती है और उसका
 'परम सिद्धतत्त्व' के नाम से काश्मीरीय शैव-दर्शन में विचार किया गया है।

यही पहुँच कर विज्ञान की विज्ञाना की सर्वथा निवृत्ति हो जाती है। दुःख
 की आत्यन्तिक निवृत्ति भी हो जाती है। यही 'यन्त्रव्य पद' है। यही 'परम तत्त्व'
 है और दर्शन-शास्त्र का तथा जीवन का परम लक्ष्य है। इसके आगे कुछ भी
 नहीं रह जाता। शून्य प्रपञ्च भी बिन्धन 'परम सिद्धतत्त्व' हो जाता है। इस
 पद को प्राप्त कर विज्ञान का पृथक् अस्तित्व भी नहीं रहता। यही जीवन-यात्रा
 समाप्त होती है। अब जन्म-मरण कुछ भी नहीं रहता और अन्तिम लक्ष्य को प्राप्ति

हो जाने से कर्म की गति भी यही शान्त हो जाती है। यही 'सत्', 'चित्' और 'आनन्द' का सामञ्जस्य तथा सामरस्य है। यही भारतीय दर्शन, जीवन, धर्म और कर्म सभी का चरम लक्ष्य है। इसी के लिए भारतीय दर्शन और धर्म इतने व्यापक हैं और अनादि काल से अनेक व्यापारों को सहते हुए अब भी भारतीयों के हृदय में आदर्श का स्थान प्राप्त करते हैं।

इसी परम तत्त्व का 'माण्डूक्य उपनिषद्' में—

‘मान्तःप्रज्ञं न बहिःप्रज्ञं बोधघतःप्रज्ञं न प्रज्ञानपरमं न प्रज्ञं नाप्रज्ञम्,
अवृक्ष्यम्, अव्यवहार्यम्, अप्राकृतम्, अलक्षणम्, अचिन्त्यम्, अव्यपदेश्यम्,
एकात्मप्रत्ययसारे, प्रपञ्चोपशमं, शान्तं, शिवम्, अद्वैतं, चतुर्थं सम्यन्ते स
आत्मा स विज्ञेयः।’

इन शब्दों में निरूपण किया है। यही आत्मा का वास्तविक साक्षात्कार होता है।

‘आत्मा’ के वास्तविक स्वरूप का साक्षात्कार करने के लिए किस प्रकार जिज्ञासु को स्थूल जगत् से क्रमशः सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम एवं चिन्मय जगत् में प्रवेश करना पड़ता है, यह उपर्युक्त बातों से स्पष्ट है। ज्ञान के इस त्रिक विकास में कहीं भी विरोध नहीं है और न शास्त्रों में वास्तविक परस्पर कोई वीर्यमय है। स्थूल दृष्टि वालों को तथा दृष्टिकोण के भेद को न समझने वालों को भेद और विरोध भले ही मालूम हो, किन्तु वस्तुतः वही भी भेद या विरोध नहीं है। सामञ्जस्यपूर्वक एक से दूसरे का निरवच्छिन्न सम्बन्ध है। एक के बिना दूसरा रह नहीं सकता। हाँ, दृष्टिकोण के भेद से तो भेद स्पष्ट है और इस भेद का रहना भी आवश्यक है। अन्तःकरण के शुद्ध हो जान पर इस पद पर जो पहुँच जाता है वह फिर पीछे कभी भी नहीं लौटता। यही भारतीय दर्शन है। यही भारतीय जीवन-यात्रा है। इसे प्रत्येक जीव को चरम लक्ष्य तक पहुँचाने के लिए स्वयं अनुभव करना होता है, आँख से देखना पड़ता है।

अन्त में एक और बात कह देना आवश्यक है। भारतीय दर्शन के अन्तर्गत यद्यपि है तो ‘दर्शन’ का प्राधान्य किन्तु ज्ञान के विकास के साथ-साथ परम पद तक पहुँचने के लिए ‘कर्म’ की भी पूर्ण अपेक्षा है। अन्तःकरण के मल को दूर कर उसे पवित्र तथा निर्मल बनाना है, इसके लिए ‘कर्म’ की परम आवश्यकता है। ‘कर्म’

के बिना ज्ञान का उदय नहीं हो सकता और फिर ज्ञान के बिना उचित 'कर्म' भी नहीं हो सकता । ज्ञान और कर्म इन दोनों के सहारे विज्ञानु ज्ञानी मार्ग में सरल होता है । अतएव परम पर जाने के लिए 'दर्म' के क्षेत्र में 'कर्म' का उदात्त ही महत्त्व है बिना 'ज्ञान' का । इसीलिए महात्मा का मान्य करना, अपने कारिण, कारिण तथा धार्मिक विचारों को परम पर जाने के योग बनाना, साक्षात् में कहे दये साधारण तथा असाधारण सभी का मान्य करना, आश्रम को श्रद्धा रखना, पीने की वस्तु को भी आर्चन वस्तु के सम्मान में दूजित न होने देना, हत्यादि सभी निषेधों को परम पर की आर्चन के लिए विज्ञानु अत्यन्त मान्य करे । इसी के साथ-साथ यह भी न भूलना चाहिए कि बिना 'अहिंस' के, बिना आत्मसमर्पण के, न तो ज्ञान ही प्राप्त होता है और न कर्म करने में प्रवृत्ति ही होती है । अतएव परम विज्ञानु को जाने लड़ते यह पहुँचने के लिए ज्ञान, कर्म तथा अहिंस इन तीनों में पूर्ण सामञ्जस्य रखना परम आवश्यक होता है । इस प्रकार 'दर्शन' को सामान्य के लिए हमें समाज के सभी विषयों को जानना पड़ता है । इसीलिए दर्शनों में स्पष्ट 'अज्ञान' का भी विचार है ।

इसी स्वल्प को विभिन्न दर्शनों में हम देखने हैं । अब भारतीय शास्त्रों के आदि प्रथम 'वेद' से प्रारम्भकर अन्त दर्शनों के विचार पर हम आगे विचार करेंगे ।

द्वितीय परिच्छेद वेद में दार्शनिक विचार

भारतवर्ष में 'दर्शन' अर्थात् दार्शनिक विचारधारा की उत्पत्ति किस समय हुई, इस प्रश्न के उत्तर में यह कहा जा सकता है कि वस्तुतः दुःख-निवृत्ति के उपाय ही तो दर्शन में बतलाये गये हैं। सृष्टि के आदि ही से दुःख है और उसकी निवृत्ति के उपायो को भी उसी समय से लोग ढूँढ़ने लगे होंगे। अतएव सृष्टि के साथ-साथ दार्शनिक विचारधारा की भी उत्पत्ति माननी पड़ती है। यह बात भी हमें स्पष्ट देल पड़ता है कि माता के गर्भ में प्रवेश करते ही बीच गुल और दुःख का अनुभव करने लगता है और यह भी सत्य है कि सुख और दुःख का अनुभव करना ही तो सृष्टि है। इसलिए भारतीय दर्शन की उत्पत्ति दुःख के अनुभव के समय से, अर्थात् सृष्टि के साथ-साथ, हुई होगी, यह अनुमान होता है। दुःख के अनुभव के साथ ही साथ उसकी निवृत्ति के उपायों की खोज भी होनी ही रही है। यही हमारे दर्शनों का विषय है। जिस प्रकार दुःख में और उसकी निवृत्ति के साधनों में त्रिक तारतम्य होता है, उसी प्रकार दर्शनों में भी तारतम्य है।

इसके लिए हमें लिखित प्रमाण भी मिलने हैं। भारतवर्ष में सबसे प्राचीन तथा विश्वगनीय लिखित प्रमाण 'वेद' है। 'वेद' का अर्थ है, 'ज्ञान' जिसे ऋषियों ने सन्म्या के द्वारा 'अभय-ज्योति' के रूप में साक्षात्कार किया था और पद्यों के द्वारा जिसे मन्त्र-रूप में प्रकाशित किया था। ऋषियों के साक्षात् ग्रन्थसंगोचर होने के कारण इन मन्त्रों में कही भी असत्य या अविद्वान्य वा कोई स्थान नहीं है। ये मन्त्र परमात्मा के स्वरूप हैं और नित्य 'अभय-ज्योति' के रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'अवीर्य' बहे जाते हैं। अतएव इनके सत्य होने में तनिक भी सन्देह नहीं हो सकता। वेद 'धृति' कहलाता है और अलिखित रूप में ही अनादि काल से गुरुशिष्य-परम्परा के द्वारा सुरक्षित रहा है। पद्यों के द्वारा इसके वास्तविक स्वरूप का निर्णय करना अमम्यब है तथापि पद्य

प्राचीनतम
प्रमाण

ही एक मात्र साधन है जिसके द्वारा करने आध्यात्मिक अनुभवों का कीर्तन सिंगी प्रकार किया जा सकता है ।

दण्ड की चार अवस्थाएँ हैं । इनके क्रमशः स्वरूप का नाम 'परा' है । इसका प्रारम्भ, आरम्भ मनुष्यों की चार जो दूर गयी, बड़े-बड़े शूरियों को भी नहीं होता । उपर्युक्त स्वरूप 'पराधी' है । इन भाषा में दण्ड की प्रथम अभिव्यक्ति होती है । यह भी आत्मव्यक्त, निम्न, अधिप्राप्ति, आदि गुणों से युक्त है । शूरियों को इन स्वरूप का प्रत्यक्ष होता है । यह विषयवस्तु है । दण्ड के अन्तर्गत का 'पराशक्त' और अन्तर्गत का 'पराधीशक्त' का 'वेद' कहते हैं । ऐसे वेद के आध्यात्मिक स्वरूप का ज्ञान तो साधारण लोगों में नहीं मिलता तथापि वेद के 'वेदगी' का ज्ञान तो विद्वानों को है । यद्यपि वेद में दुष्ट को दूर करने के निमित्त विभिन्न-विभिन्न वेदों को प्रयोग करने के लिए प्रमाण का ये मनुष्यों के द्वारा की गयी शूरियों ही मिलती है, फिर भी आध्यात्मिक विचारों का अभाव नहीं है ।

इन भाषा को ध्यान में गहरा रखना चाहिए कि यद्यपि ये आत्मव्यक्त होने हुए भी वेद कोई वेदान्तगुण की तरह आध्यात्मिक गुण तो है नहीं, जहाँ केवल आध्यात्मिक विमल ही का अभाव है । ज्ञान-अन्तर्गत में आध्यात्मिक तथा आध्यात्मिक मनी विषयों का अन्तर्गत रहना है और आध्यात्मिक या परम्परा में ये सभी विषय परम तत्त्व की प्राप्ति में सहायक होते ही हैं । अगर कहा गया है कि बिना कर्म के ज्ञान नहीं, और बिना ज्ञान के कर्म या भवित नहीं । आध्यात्मिक आचरण, आध्यात्मिक, आध्यात्मिक और आध्यात्मिक पवित्रता, जिनके द्वारा आध्यात्मिक होती है और स्थूल तथा सूक्ष्म उपायनाएँ की जानी हैं, सभी 'कर्म' के अन्तर्गत हैं । इन सबों के द्वारा शरीर का पोषण किया जाता है और इनसे जब कर्म या अन्तःकरण सर्वथा निर्मल हो जाता है, सभी उत्तम ज्ञान की उपायना दर्शन अभिव्यक्ति होती है, तत्पश्चात् परम पर की प्राप्ति होती है । इस कारण 'कर्म' अर्थात् 'उपायना' भारतीय दर्शन का प्रारम्भिक आवश्यक अंग है । सभी दर्शनों ने इसे स्वीकार किया है और इसमें कोई भी मतभेद नहीं है ।

स्थूल दृष्टि के लिए तो 'वेद' चार है । शास्त्रों ने भी यही कहा है और इनके ऋग्वेद, सामवेद, यजुर्वेद तथा अथर्ववेद ये चार नाम भी हैं । परन्तु विचार करने

से यह स्पष्ट मालूम हो जायगा कि 'वेद' तो एक ही है। जैसा कहा गया है 'वेद' जानस्वरूप है। यह परावाक् या पश्यन्तीवाक्-स्वरूप है। तत्त्व-विज्ञानसु ऋषियो ने 'आत्मा' के स्वरूप को साक्षात् देखने के लिए तपस्या की। उसके फल-स्वरूप में उन्हें एक तेजोमय स्वरूप का दर्शन हुआ। उसी तेजोमय स्वरूप की ऋषियो ने स्तुति की। उसी स्तुति की अव्यक्त अवस्था 'परावाक्' तथा व्यक्त अवस्था 'पश्यन्तीवाक्', उससे स्थूल अवस्था 'मध्यमावाक्' तथा सूक्ष्मतम अवस्था, जिसे मनुष्य लोग बोलते हैं, 'वैखरीवाक्' के नाम से प्रसिद्ध है। ऋग्वेद ही में एक मन्त्र है—

‘अथारि वाक् परिमिता पदानि तानि विदुर्बाह्या ये भनीषिणः ।

गुहा शोषि निहिता नेद्वयमन्ति तुरीयं वाचो मनुष्या वदन्ति ॥’

जिससे उपर्युक्त कथन की पुष्टि होती है। 'वैखरी' अवस्था में भी मन्त्रों में वह शक्ति निहित है जो 'परा' रूप में है, अन्तर इतना ही है कि यह 'वैखरी' में 'सुप्त' है। विधिपूर्वक अभ्यास के द्वारा उसे जगाना पड़ता है। वेद मन्त्रों के ऋषि और देवता जिन ऋषियो ने उस तेज-स्वरूप का दर्शन किया और स्तुति की, वे अपनी अपनी स्तुति के 'ऋषि' कहे जाने लगे और उस तेजोमय स्वरूप का जिस रूप में जिसे जाना हुआ, वह स्वरूप उस स्तुति के 'देवता' कहे जाने लगे। तेज-स्वरूप तो एक ही है और नित्य है, इसलिए 'वेद' एक ही है और नित्य है।

ये स्तुतियाँ 'मन्त्र' कहलाती हैं। प्रत्येक मन्त्र का एक 'देवता' और एक 'ऋषि' है। इन मन्त्रों के द्वारा उन देवताओं की स्तुति की गयी और उससे देवता लोग प्रसन्न होकर स्तुति करने वालों की कामना की पूर्ति की, यह अनुमान किया जाता है। इस प्रकार बाद में देवताओं को प्रसन्न करने के लिए स्तुति की जाने लगी। उन्ही मन्त्रों में कुछ मन्त्र ऐसे हैं जो गाये जा सकते हैं। अतएव उन स्तुतिओं के गान द्वारा साधकों ने देवताओं को प्रसन्न कर अपनी कामना की पूर्ति की होगी। कुछ मन्त्र ऐसे थे जो सीधे

¹ वायुपुराण, ६१-१०४; महामारत, आन्तिषर्व, २३१-५६-५८; सन-स्तुजातवचन; शाक्यपदीय, १-५।

² १-१६४-४५।

पढ़े जा सकते थे। इस प्रकार जो मन्त्र गान के योग्य हुए, वे तो 'सामवेद' के नाम से प्रसिद्ध हुए और जो सीधे-सीधे पढ़े जाते थे, वे 'ऋग्वेद' के नाम से कहे जाने लगे।

यह अनुमान किया जाता है कि स्तुतियों के द्वारा मनुष्यों ने अपनी कामनाओं की पूर्ति की। सम्भव है यह भी उसी समय ध्यान में आया हो कि स्तुतियों के द्वारा देवताओं को यशों में आहूत कर, उन्हें हविष् का भाग देकर प्रसन्न कर अपनी कामनाओं को सफल करें। अतएव लोग यज्ञ करने लगे और उन्हीं मन्त्रों से देवताओं को आहूत किया और वे सभी मन्त्र 'यजुर्वेद' के नाम से प्रसिद्ध हुए।

यही कारण है कि सामवेद और यजुर्वेद के मन्त्र ऋग्वेद में मिलते हैं। यह ध्यान में रखने की बात है कि स्तुति करने वाले सायक इन मन्त्रों में से अधिकांश मन्त्रों का साप्ताहिक सुसंभोग के लिए तथा अपने शत्रुओं के नाश के लिए प्रयोग करते थे। ऐसी स्थिति में शत्रु भी तो सायकों से बदला लेने के लिए तत्पर अवश्य रहे होंगे, ऐसा अनुमान होता है। ये शत्रु मायावी थे और इनकी चाल बहुत विचित्र थी। किस रूप में सायकों पर हमला करेंगे, यह कहना कठिन था। अतएव सायकों को इन शत्रुओं से अपनी रक्षा के लिए संसार के समस्त विषयों का ज्ञान रखना आवश्यक था और उन्हीं बातों के अनुकूल स्तुतियाँ भी करते थे। ये सभी मन्त्र और संसार की सभी वस्तुओं के ज्ञान का भण्डार 'अथर्ववेद' के मन्त्रों में निहित हैं। इस प्रकार वस्तुतः एक ही वेद से चार विभाग हुए, जिनकी परम्परा आज तक पृथक् रूप में चली आयी है। इन चारों प्रकार के मन्त्रों को बाद में वेदव्यास ने पृथक्-पृथक् संकलन किया, जो 'संहिता' के नाम से आज भी प्रसिद्ध है। परन्तु वस्तुतः ये सब हैं एक ही। एक ही आत्मस्वरूप की, तेजोमय रूप की, स्तुति रूप में यह प्रसिद्ध हैं। अतएव सनत्सुजात ने कहा है—

'एकस्य वेदस्याज्ञानाद् वेदास्ते बहवः कृताः'

निहत्त के टीकाकार दुर्गाचार्य ने भी लिखा है—

'देवं तावदेकं सन्तमसिपहृत्वात् बुरघ्येयमनेकशाखाभेदेन समाम्नाः'

सिन्धुः सुसप्रहृणाय ध्यासेन समाम्नातवन्तः ।'

सामनाचार्य ने भी अपनी 'ऋग्वेदभाष्य-भूमिका' में इस विषय का उल्लेख किया है और शास्त्र में भी इसके अनेक प्रमाण हैं।

इन चारों संहिताओं के ऋत्विगों के भिन्न-भिन्न नाम हैं। 'होता' ऋग्वेद के, 'उद्गाता' सामवेद के, 'अध्वर्यु' यजुर्वेद के तथा 'बृहन्' अथर्ववेद के पुरोहित बहे जाते हैं। इन चारों का उल्लेख ऋग्वेद ही में एक ही स्थान में हमें मिलता है।^१ इन बातों से यह स्पष्ट है कि चारों संहिताएँ एक ही समय की हैं और स्वतन्त्र भिन्न-भिन्न ग्रन्थ नहीं हैं, प्रत्युत एक ही ग्रन्थ के चार स्वरूप हैं, जो परस्पर सम्बद्ध हैं। यही कारण है कि अन्य तीनों संहिताओं के मन्त्र ऋक्संहिता में हमें मिलते हैं। इनके अनिश्चित ऋग्वेद ही में चारों वेदों के नामों का भी उल्लेख है—

‘सप्तमाद्यन्तान् सर्वदुत ऋषः सामानि जतिरे।

छन्दांसि जतिरे तन्माद्यन्तस्तस्मादवायत ॥”

इस मन्त्र में 'ऋषः' में 'ऋग्वेद', 'सामानि' में 'सामवेद', 'छन्दांसि' से 'अथर्ववेद' एवं 'यजुषु' से 'यजुर्वेद' समझा जाता है। बृहदारण्यकोपनिषद् में भी 'छन्दांसि' पद में 'अथर्ववेद' का ग्रहण किया है। अतएव सभी संहिताएँ एक ही वेद के अन्तर्गत हैं, केवल ब्रह्मभेद से वे भिन्न-भिन्न बहे जाते हैं।

इन बातों से यह स्पष्ट है कि वेद की अभिव्यक्ति ऋषियों की तरफ़ा से कारण हुई थी। वेद एक ही है। वेद अनादि है और चारों संहिताएँ एक ही वेद के अंग होकर एक ही समय में थी इत्यादि।

वेद की स्पष्ट दृष्टि में विद्वानों ने 'ब्रह्मज्ञान' और 'ज्ञानज्ञान', इन दो भागों में विभक्त किया है। ब्रह्मज्ञान में उपमानाओं का तथा ज्ञानज्ञान में साध्याग्निहोत्र चिन्तनों का विचार है। अतएव ब्रह्मज्ञान के नियमों के आधार पर भिन्न-भिन्न प्रकार के विज्ञानों को सबने पढ़ने गराधार का प्राप्त और अन्तःकरण की दृष्टि अन्तःकरण करनी चाहिए। वेद में जिनके प्रकार के उपमाना के भेदों का निष्कर्ष है, वे सभी सब के लिए आवश्यक नहीं हैं। इन सबों में कुछ तो 'नित्यब्रह्म' है, जिनके करने से कोई पुण्य या अपुण्य कार्य

^१ ऋग्वेद, २. १. २, १०. ११. १०।

^२ ऋग्वेद, १०. १०. १।

मही मिलनी, कोई कर्म नहीं होता, किन्तु न करने से पाप होता है, जैसे, मंथोपागना आदि; और कुछ 'काम्य' या 'नैमित्तिक कर्म' होने हैं, जिनके करने से उन कर्मों का फल मिलता है, और न करने से कोई अनुति या पाप भी नहीं होता, जैसे, अरन्धमेधयज्ञ करना, आदि। काम्य तथा नैमित्तिक कर्म अपने-आपने अधिकार के भेद से करना उचित है और सभी कर्म को करने की योग्यता या अधिकार सब को मही है। अतएव अपने अधिकार के अनुसार उपासना करने ही से सफलता मिलती है, अन्यथा विघ्न होता है और जिज्ञासु के प्रयत्न बिगड़ हो जाते हैं। यह बात आजकल भी उसी प्रकार सत्य है और सभी को स्वीकार करना चाहिए। किसी कार्य के योग्य यदि कोई व्यक्ति न हो, तो उस पर उस कार्य का भार कभी भी न सौंपा जाना चाहिए।

किसी प्रकार की उपासना हो, अपने अधिकार के अनुसार जिज्ञासु को अवश्य करनी चाहिए। अन्यथा उसके अन्तःकरण के मल दूर नहीं होंगे और उगमें ज्ञान का उदय भी नहीं होगा तथा परम-मद की प्राप्ति भी नहीं होगी। इसी में यह स्पष्ट है कि 'कर्मकाण्ड' भी दर्शन-शास्त्र की विचारधारा के अन्तर्गत ही है। अतएव उक्त भावना के अनुसार समस्त वेद भी दर्शन-शास्त्र के अन्तर्गत हैं, यह कहना भी अनुचित न होगा। ऐसा मानने पर भी इस स्थान पर हम विशेष रूप से साक्षात् आध्यात्मिक विचारों को ही दर्शन-शास्त्र के अन्तर्गत मानते हैं। इसलिए दार्शनिक अर्थात् आध्यात्मिक विचारधारा की चर्चा इस प्राचीनतम ग्रन्थ में किस प्रकार हुई है, उसी का निरूपण यहाँ हम करते हैं, जिससे यह स्पष्ट हो सके कि आध्यात्मिक विचारों का लिखित प्रमाण भारतवर्ष में कितना प्राचीन है।

सांसारिक साधनों के द्वारा अपने दुःख को दूर करने में असमर्थ जिज्ञासु देवता की स्तुति करता है—'हे आदित्य ! मुझे दाहिने और बायें का ज्ञान नहीं है; मैं पूर्व और पश्चिम दिशाओं को नहीं जानता। मेरा ज्ञान परिपक्व नहीं है और अमय-ज्योति के (ज्ञान के बिना) मैं मूढ़ और हतोत्साह हो गया हूँ। यदि तू मेरे अन्तःकरण में आत्मा की कृपा हो, तो मैं अवश्य ही उस 'अमय-ज्योति' को प्राप्त कर सकता हूँ।" इसके अनन्तर ऋग्वेद के एक दूसरे मन्त्र में भी इसी 'अमय-ज्योति' के लिए साधक ने प्रार्थना की है।^१ इन मन्त्रों में

^१ ऋग्वेद, २. २७. ११।

^२ ऋग्वेद, २. २७. १४।

परम तत्त्व को जानने के लिए जिज्ञासु ने आत्म-समर्पण किया है । बिना आत्म-समर्पण के ज्ञान का उदय हो ही नहीं सकता । हम लोग भयवद्भीता में स्पष्ट पढ़ते हैं कि अर्जुन दिन-रात प्रत्येक अवस्था में परब्रह्मास्वरूप भगवान् कृष्ण के साथ रहने पर भी ज्ञान को नहीं प्राप्त कर सके, किन्तु युद्ध-क्षेत्र में पहुँच कर सेना को देखकर अर्जुन को विपाद ने घेर लिया और उन्होंने युद्ध करने से अपने को सर्वथा असमर्थ बताया ।

परन्तु इन्हीं के साथ-साथ यह भी स्पष्ट है कि अर्जुन ने अपने अभिमान का परित्याग किया । हार मान गये और अहंकार को दूर कर अपने को कृष्ण भगवान् के चरणों में समर्पित कर दिया । अहंकार के परित्याग से एवं आत्मसमर्पण से बिना किसी बाधा के भगवान् ने उन्हें उसी क्षण ज्ञान का उपदेश दिया और अर्जुन का मोह दूर हो गया । यही ही अहंकार को पराजय तथा पराभक्ति की महिमा है ।

वैदिक संहिताओं के पढ़ने से यह मालूम होता है कि उस समय के लोग सांसारिक बातों से पूर्ण अभिमत थे । उन्हें भित्ति, जल, तेजस् तथा वायु के गुणों का पूर्ण परिचय था । उन्हें मृत्यु का बहुत भय था । वे दीर्घ जीवन के लिए देवताओं से विशिष्ट शक्ति की प्रार्थना करते थे ।^१ किस प्रकार की उपासना से कौन सी शक्ति प्रसन्न होती थी, यह भी उन्हें मालूम था । उनमें बड़ों के प्रति श्रद्धा तथा भक्ति थी । शत्रुओं के प्रति द्वेष था । उपासना के द्वारा मनोरथ की सिद्धि में उन्हें पूर्ण विश्वास था ।^२ सुख-दुःख का, ज्ञान-अज्ञान का, नित्य-अनित्य का, अमय, अमर तथा अजर का, इस लोक एवं परलोक का उन्हें पूर्ण ज्ञान था । यही कारण था कि वे लोग अमय-अधोति स्वरूप उन परमात्मा के ज्ञान के लिए देवताओं की स्तुति करते थे । देवताओं की उपासना में अपने अभिमान का तिरस्कार एवं अहंकार का नाश स्वीकार करना है, परम सुख की प्राप्ति के लिए लौकिक उपायों की असफलता को मानना है । अन्त में उपासनाओं में भी जो मूढ़म रूप से अहंकार विद्यमान है, उसे भी अन्तःकरण से सर्वथा निकालना है और ईवी शक्ति के बिना ये सब सफल हो नहीं

^१ ऋग्वेद, १०. १६४. ४; अथर्ववेद, ३. २. ४ तथा २०. १६. ९ ।

^२ ऋग्वेद, ८. १३. ६ ।

सकते। ये सभी बातें वैदिक समय के जिज्ञासुओं को अच्छी तरह मालूम थीं। उपासनाओं के अवसर पर साधक साध्य के साथ एक बन जाता था,^१ अर्थात् जीवात्मा तथा परमात्मा के अभेद या ऐक्य से ही चरम उद्देश्य की मित्रि होती है, यह भी वे लोग जानते थे और इस ऐक्य का साक्षान् अनुभव करते थे। ये सभी भावनाएँ तत्त्व-जिज्ञासुओं के अन्तःकरण में स्पष्ट रूप से विद्यमान थीं। इन बातों से यह स्पष्ट है कि दार्शनिक विचारधारा भारतवर्ष में सृष्टि के आदि ही से विद्यमान है और जिज्ञासु दुःख की निवृत्ति के लिए तेजःस्वरूप देवताओं के साथ उपासनाओं के द्वारा एक हो जाने के लिए तत्पर रहते थे।^२ यह तो साधारण बातें हुईं। अब हम कुछ विरोध बातों का उल्लेख यहाँ करते हैं।

वेद में जगत् की उत्पत्ति के सम्बन्ध में भिन्न-भिन्न प्रकार के विचार हैं। 'अग्नि' से जगत् की उत्पत्ति कही गयी है, पश्चात् 'सोम' से पृथ्वी, अन्तरिक्ष, दिन, रात, जल तथा औषधियों की उत्पत्ति मानी गयी है। 'त्वष्टा' वेद में सृष्टि का विचार ने समस्त जीवों को उत्पन्न किया। 'इन्द्र' ने समस्त पृथ्वी तथा अन्तरिक्ष को उत्पन्न किया। इन्होंने ही तीनों लोकों को तथा जीवों को उत्पन्न किया। इसी प्रकार कभी विदवक्त्रा, कभी वरुण, आदि सत्ता की सृष्टि करने वाले कहे गये हैं।

इन विभिन्न मतों का अभिप्राय ऐसा मालूम होता है कि ये सभी अर्थवादमान हैं। साधकों को अपने कार्य की सिद्धि के लिए जिन किसी देवता की अपेक्षा हुई, उन्हें साधक ने सब से बड़ा बनाया, यहाँ तक कि उन्हें जगत् का स्रष्टा ही बना दिया। यह स्वाभाविक है। जिसमें कार्य लेना है, उसकी स्तुति में किसी प्रकार की बृद्धि करने में कार्य में शक्यता नहीं मिल सकती। इसलिए इन बातों से समय-समय पर भिन्न-भिन्न दक्षिण की प्रधानता स्पष्ट है। इसी के साथ-साथ यह भी कहा जा सकता है कि 'एकं सत् बहुधा विप्रो यदन्ति' इस मन्त्र के अनुसार इन देवताओं में अभेद है, ऐसा उन लोगों का विश्वास था। इस प्रकार की अभेद बुद्धि ऋग्वेद के मन्त्रों में ही स्पष्ट है।^३

^१ यजुर्वेद, १-५, १०।

^२ यजुर्वेद, १-५, १०।

^३ ऋग्वेद, १. ७।

'असन्' को विश्व का उपादान कारण माना है।^१ विश्वकर्मा ने बिना किसी की सहायता से विश्व की रचना की। सायणाचार्य ने तो स्पष्ट कहा है कि परमात्मा ने अपनी शक्ति में समस्त ब्रह्माण्ड को रचा। इसी शक्ति को 'माया' कहते हैं, बिन्नु यह देव-शक्ति है, बिन्व है। सांकर-वेदांत की 'माया' की तरह यह 'अनिर्वचनीय' नहीं है।^२ यही बात तैत्तिरीय ब्राह्मण में भी स्पष्ट बही गयी है।

नागदीप-भूषण^३ तो दार्शनिक सूत्र ही है। इसमें सृष्टिप्रक्रिया का विस्तृत वर्णन है। सूत्र में कहा है कि सृष्टि के आरम्भ में न 'असन्', न 'सन्', न 'अस्तित्व' और न 'व्योम' था। सूनु का भी भय नहीं था। केवल वह 'एक' था, उसके अतिरिक्त कोई भी नहीं था। अघकार था सर्वत्र था। जल था, प्रकाश नहीं था। वह 'एक' 'तपन' से उत्पन्न हुआ, इत्यादि सृष्टि के सम्बन्ध में ऋग्वेद में विचार मिलता है। इस सूत्र से यह स्पष्ट है कि सृष्टि के आरम्भ में एक कोई अभ्यस्त चेतन था, जिससे कालान्तर में सृष्टि के वैचित्र्य अभिव्यक्त हुए। उस अभ्यस्त चेतन को 'तपन' कहा है। वस्तुतः यही सर्वव्यापी शक्ति है, इसी से ज्ञानशक्ति, इच्छा-शक्ति तथा क्रियाशक्ति की अभिव्यक्ति होती है। यही भावना ऋग्वेद के प्रथम मण्डल में भी स्पष्ट है।^४

एक व्यापक शक्ति का वर्णन हमें वेद में स्पष्ट मिलता है। इसी से समस्त सृष्टि होती है। यही भाव यजुर्वेद के 'पुरषसूक्त'^५ में भी स्पष्ट है। वेद में इन्द्र सबसे बड़े देवता माने गये हैं। यही इन्द्र, सायणाचार्य के विचार में, कभी अग्नि,

एक व्यापक
शक्ति

कभी सूर्य और कभी वायु के रूप में वेद में वर्णित है। अतिरिक्त के सभी महान् इन्हीं इन्द्र के रूप हैं। इसीलिए वेद में कहा है—'इन्द्रो वायवतिः पुरुष इन्द्रो'। अर्थात् अपनी शक्तियों के द्वारा इन्द्र कृत्न ने सब की धारण कर लेने हैं। यही कारण है कि सायक अपनी शक्ति के अनुसार चाहे जिस देवता की स्तुति करें, बिन्नु के स्तुतिही सभी इन्द्र के

^१ ऋग्वेद, १०. ७२. २-४।

^२ ऋग्वेद, २. ८. १।

^३ ऋग्वेद, १०-१२९।

^४ ऋग्वेद, १. ३. १०-१२।

^५ यजुर्वेद, १६ अध्याय।

^६ ऋग्वेद, १. ४७. १८।

प्रति होती है।^१ यही बात बाद को भगवद्गीता में भी भगवान् ने कही है।^२ इन बातों से यह स्पष्ट है कि वेद में अद्वितीय, सर्वव्यापक, अव्यक्त उम 'एक' का वर्णन है, जो सर्वशक्तिमान् है, जो दुष्टों का दमन करता है तथा सज्जनों को रक्षा करता है।^३ यही 'एक' शक्ति 'विश्वकर्मा' के भी रूप में वेद में वर्णित है।^४

इसी व्यापक परम शक्ति का भिन्न-भिन्न नाम से वेद ने वर्णन किया है। इसी का

व्यापक शक्ति

'अभयं ज्योतिः',^५ 'परम व्योमन्',^६ 'परम पद',^७ 'अव्यक्त', आदि

नाम से वर्णन किया गया है। जीवात्मा और परमात्मा के स्वरूप का परिचय ऋग्वेद के प्रसिद्ध 'द्वामुपर्णा सयुजा'^८ इत्यादि मन्त्र में स्पष्ट है। इसी परमात्मा का साक्षात्कार करना भारतीय दर्शन का परम लक्ष्य है। इसी से दुःख की चरम निवृत्ति होती है। यही यजुर्वेद ने कहा है—'तमेव विदिताऽतिमृष्यमेति'।^९ यजुर्वेद में अनेक मन्त्र हैं जिन में परमेश्वर का वर्णन है जो जगत् में अनेक रूप से अभिव्यक्त होते हैं तथा जिन के ज्ञान से जिज्ञासु को चरम लक्ष्य की प्राप्ति होती है और वह सर्वज्ञ हो जाता है।^{१०}

यद्यपि किसी दार्शनिक विषय का सांगोपाद्य विचार एक किसी स्थान में वेद में नहीं मिलता और न वह मिल ही सकता है, किन्तु छोटे से छोटे तथा बड़े से बड़े तत्त्वों के स्वरूप का साक्षात् दर्शन तो ऋषियों की दृष्टि या और वे सब अनुभव वेद में व्यक्त रूप में वर्णित है। उनमें लौकिक तथा अलौकिक सभी बातें हैं। स्थूलतम तथा सूक्ष्मतम रूप में भिन्न-भिन्न तत्त्वों का परिचय वेद के अध्ययन में हमें प्राप्त होता है।

^१ ऋग्वेद, १. ७।

^२ गीता, ९-२३।

^३ ऋग्वेद, ९. २३; ३. ४६; गीता ४. ८।

^४ ऋग्वेद, १०. ८१. १।

^५ ऋग्वेद, २. २७. ११।

^६ ऋग्वेद, १. १४३. २।

^७ ऋग्वेद, १. २२. २०-२१।

^८ ऋग्वेद, १०. १६४. २०।

^९ ३१. १८।

^{१०} ऋग्वेद, १. १७. ९।

बाद के न्याय-वैशेषिक आदि दर्शनों के समान वेद का अपना कोई एक प्रति-
पाद्य मत नहीं है। ऋषियों की तपस्या के फलस्वरूप आत्मतत्त्व का अपना-अपना
साक्षात् अनुभव ही 'वेद' है। किसी एक विषय के सम्बन्ध में
यह कोई एक ग्रन्थ तो है ही नहीं। अतएव इसका अपना न
कोई 'दर्शन' है, और न कोई मन्त्रव्य। यह तो साक्षात् प्राप्त
ज्ञान के स्वरूपों का संकलन है, भण्डार है। इसी से तत्त्वों को निकाल कर बाद
में विद्वानों ने अपने-अपने विचार के लिए एवं दर्शनों के निर्माण के लिए ज्ञान
का सचय किया है।

वेद का
विषय

आचार का निरूपण

यह कहा जा चुका है कि ज्ञान की प्राप्ति के लिए कर्म की आवश्यकता है।
बिना पवित्र कर्म के अन्तःकरण के मल दूर नहीं हो सकते और अन्तःकरण के शुद्ध
हुए बिना अहंकार दूर नहीं होया और न ज्ञान ही प्राप्त हो
सकता है। अतएव जिस वेद में ज्ञान का इतना विचार है,
उसमें पवित्र आचरण तथा शुद्ध कर्मों के लिए विचार न हो,
यह सर्वथा असम्भव है। ऋषियों की तपस्या का वर्णन तथा देवताओं के प्रति
की गयी स्तुतियों का वर्णन वेद में है। ये तपस्वाएँ तथा स्तुतिमाँ पवित्र कर्म
ही हैं, शुद्ध आचार हैं। इनमें सफलता प्राप्त करने के लिए ऋषियों को अपने
छोटे तथा बड़े आचरणों को पवित्र रखना अत्यावश्यक था। परम तत्त्व की
प्राप्ति के लिए पवित्र आहार, शुद्ध पान तथा निश्छल पवित्र विचार, ये सभी बहुत
ही आवश्यक हैं। इनके बिना जिज्ञासु या ऋषि भी अपने लक्ष्य तक नहीं पहुँच
सकते।

सामूहिक प्रार्थना में वे लोग विशेष सामर्थ्य मानते थे।^१ साधक लोग दुष्टों
को दमन करने के लिए तथा साधुओं की रक्षा के लिए देवताओं की स्तुति करते थे।
वे लोग 'ऋत' को 'ज्योतिष्पति' कहते थे और उसे बहुत ऊँचा स्थान देते थे।^२ पाप से
बहुत दरते थे और उससे बचने के लिए देवताओं से प्रार्थना करते थे। असत्य बोलना
बड़ा पाप समझा जाता था। ये लोग 'सूनुता वाम्' अर्थात् सत्य और प्रिय वचन

^१ ऋग्वेद, १-१७-९।

^२ ऋग्वेद, १-२३-५।

बोझने से ।^१ अगण्य बोझने वालों से तथा मनुष्यों की हत्या करने वालों से वे लोग घृणा करते थे ।^२ लोभ, लालच, अभिमान, क्रोध, भ्रूता आदि निन्दनीय कर्मों से भया अष्टे कर्म में विघ्न देने वाले, देवनिन्दक, चोर, दूगरी की उपरानि को न मझने वाले, ब्राह्मणों के द्वेषी, तथा वृषण आदि एवं दुष्ट कर्म करने वालों से वैदिक ऋनि लोग घृणा करते थे ।^३

जो देवता उपर्युक्त आचरण रगने से वे 'वृन्दन', 'नामन्ता', 'गन्धरादन', 'सत्पथमा', 'गन्धर्वनामक', 'मुष्पहृन्', आदि विवेगर्णों से सम्मानित किये जाते थे ।^४ साधक लोग देवताओं की स्तुति करने से, बांकि वे लोग हिंसा, द्वेष आदि दुर्गुणों से दूर रहा करने से ।^५ दुष्ट आचरण रगने के कारण राक्षसों से ये लोग घृणा करते थे ।^६ ये लोग गाय, घोड़ा, आदि जीवों पर हया रखने से तथा सभी जीवों की भनाई के लिए देवताओं से प्रार्थना करने से । ऐन्द्रबालिक, अभिचार, चरित्र को मष्ट करने वाली चेष्टा तथा अभिचार, आदि कर्मों से ये लोग बहुत घृणा करते थे और इन सब कर्मों के करने वालों को 'नारकीय जीव' कहते थे ।^७ वे लोग स्वयं बड़े सदाचारी और धार्मिक नियमों के कट्टर पालन करने वाले होते थे । यथादि वित्तोप कर्म करने से स्वर्ग की प्राप्ति होती है तथा अनुचित कर्म करने से नरक को जाना पड़ता है, इन सिद्धान्तों में उन्हें पूरा विश्वास था ।

इस प्रकार आचार पालन में वे सदैव तत्पर रहते थे ।

कर्मवाद

अष्टे कर्म करने से पुण्य होता है और कालान्तर में उससे सुख की प्राप्ति होती है तथा अनुचित कर्म करने से पाप और दुःख मिलता है, इस जन्म के पूर्व तथा पश्चात् भी

^१ ऋग्वेद, १-८-८; १-२३-९, २२ ।

^२ ऋग्वेद, १-१२५; ६-६१ ।

^३ ऋग्वेद, १-१५-६; १-९०-२; १-९४-९; १-११५-६ इत्यादि ।

^४ ऋग्वेद, १-१-५; १-१२-७; १-१५-६; २-२९-१; १-४-१०; १-४-१ इत्यादि ।

^५ ऋग्वेद, १-४-४; १-१८-३ इत्यादि ।

^६ ऋग्वेद, १-२२-५ ।

^७ ऋग्वेद, ४-५-५ ।

जीव का अस्तित्व रहता है और जीवन काल में पूर्व-पूर्व जन्मों में किये गये कर्मों के फलों को भोगने ही के लिए बराबर इस ससार में जीव का पुण्य और पाप जाना होता है, मरने पर जीव 'देवयान' तथा 'पितृयान' मार्ग से दूसरे लोकों में जाता है, इत्यादि, सिद्धान्तों के मूल में 'कर्म की गति' है। वैदिक काल के सभी लोग बड़ा-बहुन कर्म की गति को जानते थे, अन्यथा उपर्युक्त सिद्धान्तों को वे नहीं स्वीकार कर सकते थे। दार्शनिक विचार में कर्म की गति को बड़ी महिमा है। वास्तव में ससार की सभी घटनाएँ, जीवों की सभी चेष्टाएँ यहाँ तक कि स्वयं यह जगत्, कर्म ही की गति का फल है। देवता लोग भी कर्म के बाधनों से परे नहीं हैं। अवतार लेने पर भगवान् भी कर्म के गतिचक्र में घूमने लगते हैं। कर्म की गति बड़ी विचित्र है। इसके आदि-अन्त को जानना सरल नहीं है। सरय ही कहा गया है—'गहना कर्मजो गतिः'।

कुछ लोगों की धारणा है कि वैदिक संहिता-ग्रन्थों में कर्मवाद का उल्लेख नहीं है। हो सकता है कि 'कर्मवाद', 'कर्मगति' आदि शब्द वेद में न हों, परन्तु संहिताओं में कर्मवाद का उल्लेख ही नहीं है, यह धारणा सर्वथा निर्मूल है। इसलिए 'कर्मवाद' के सम्बन्ध में ऋग्वेद-संहिता में जो मन्त्र हैं, उनका यहाँ संकेत करना आवश्यक है।

'शुभस्पतिः' (अच्छे कर्मों के रक्षक), 'धियस्पति' (अच्छे कर्मों के रक्षक), 'विचरपनिः' तथा 'विरवचरपनिः' (शुभ और अशुभ कर्मों के द्रष्टा), 'विरवस्य कर्मजो घर्ता' (सभी कर्मों के आधार) आदि पदों का देवता लोगों के विशेषण में वेद में प्रयोग हुआ है। यज्ञादि कर्मों का वैश्व में, विशेषतया यजुर्वेद में, अनेक प्रकार से विधान है। इन यज्ञों के करने से दान करने वाले को उभी समय फल मिलना था, या मरने के बाद ? स्वर्ग आदि साधक यज्ञों की सामान्ति होने ही उनका फल नहीं मिलना था, किन्तु मरने के बाद ही यजमान दूसरा शरीर धारण कर पूर्व जन्म में किये गये कर्मों का भोग करता था। कई मन्त्रों में यह स्पष्ट कहा गया है कि शुभ कर्मों के करने से अमरत्व की प्राप्ति होती है। जीव अनेक बार इस संसार में अपने कर्मों के अनुसार उत्पन्न होता है और मरण को प्राप्त करता है। ब्रह्मदेव ने पूर्व से अपने अनेक जन्मों का वर्णन किया है।^१

पूर्व जन्म के दुष्ट कर्मों के कारण लोग पाप कर्म करने में प्रवृत्त होते हैं' इत्यादि
वेदों के मन में स्पष्ट है ।

इन सभी प्रमाणों से यह स्पष्ट है कि कर्म का फल होता है और एक जन्म में
जो कर्म किया जाता है उसका फल दूसरे जन्म में अवश्य मिलता है तथा मायात्मकता
कर्मफल कर्म करने वाले जीव ही को आने बिन्दे हुए उस कर्म के फल
का भोग करना पड़ता है । इसी से 'आत्मा' निम्न और श्वाक
है, यह भी प्रमाणित हो जाता है ।

पूर्व जन्म के किये हुए पाप कर्मों से मुझे छुटकारा मिल जाय', इसलिए मनुष्य
देवताओं से प्रार्थना करता है । मन्त्र तथा प्राण्य कर्मों का भी वर्णन मन्त्रों में
है । 'देवयान' तथा 'निनूयान' मार्ग का वर्णन और विभिन्न प्रकार अनेक कर्म करने वाले
लोग 'देवयान' के द्वारा ब्रह्मलोक को तथा मायात्मक कर्म करने वाले चाण्डालों को
'निनूयान' मार्ग से जाते हैं, इन सभी का वर्णन मन्त्रों में है । जीव पूर्व जन्म के
नीच कर्मों के भोग के लिए विभिन्न प्रकार कुश, लता, आदि स्थावर-स्थायी में प्रवेश
करता है, यह भी ऋग्वेद में हमें मिलता है । 'मा सो भुजेमान्यत्रातमेनो', 'मा
हूतरे के किये हुए कर्मों का भोग
या एनो अम्यकृतं भुजेय', आदि मन्त्रों में यह भी मान्य होना
है कि एक जीव दूसरे जीव के द्वारा किये गये कर्मों का भोग
विभिन्न प्रकार कर सकता है, जिससे बचने के लिए उस मन्त्रों
में साधक से प्रार्थना की है ।

इन उपर्युक्त प्रकरणों से यह स्पष्ट है कि 'कर्मवाद' के प्रत्येक स्वरूप
से साधक लोग वैदिक काल में पूर्णरूप से परिचित थे । यह भी स्पष्ट है कि यद्यपि
साधारण रूप से जो जीव कर्म करता है, वही जीव उस कर्म के फल का भोग भी करता

¹ ऋग्वेद, ७-८६-६ ।

² ऋग्वेद, ६-२-११ ।

³ ऋग्वेद, ३-३८-२; १-१६४-२० ।

⁴ ऋग्वेद, ३-५५-१५; ७-३८-८ ।

⁵ ऋग्वेद, ७-९-३; ७-१०१-६; ७-१०२-२ ।

⁶ ऋग्वेद, ७-५२-२ ।

⁷ ऋग्वेद, ६-५१-७ ।

है, किन्तु विशेष शक्ति के प्रभाव से एक जीव के बर्म-फल को दूसरा भी भोग कर सकता है, इत्यादि बातों से हमें यह नहने में उत्साह होता है, कि वैदिक संहिताओं में बर्म-नाति के सभी पहलुओं को लोग जानते थे।

इन सभी बातों के आधार पर यह कहा जा सकता है कि भारतीय दर्शन के भिन्न-भिन्न अंगों का साधारण तया वही-वही विशेष रूप में भी वर्णन हमारे सबसे प्राचीन ग्रन्थ में स्पष्ट रूप में मिलता है। संहिता के मन्त्रों को हम लोग अपौरुषेय तया अनादि कहते हैं और इन मन्त्रों में दार्शनिक विचार पूर्ण रूप में मिलते हैं, अतएव यह कहा जा सकता है कि भारतीय दर्शन के विचार भी अनादि काल से हैं। हाँ, इतना अवश्य है कि वेद में कोई भी विचार वर्गीकृत नहीं है। इसकी आवश्यकता ही उस समय नहीं थी। भारतीयों का जीवन ही तो दार्शनिक है। दोनों का उद्देश्य एक है और चरम लक्ष्य तक पहुँचने का साधन भी एक ही है। भारतीय जीवन स्रोत में अन्य किसी धारा का मिलन नहीं था। किसी के साथ विरोध नहीं था। अतएव दान्त रूप में भारतीय दर्शन-विचारधारा, या भारतीय जीवन-स्रोत, सभी परम तत्त्व की प्राप्ति के लिए अविच्छिन्न रूप से अनादिकाल से रहती चली आती थी। ये सभी बातें हमें वेद के मन्त्रों में मिलती हैं।

देवता ही को 'आत्मा' समझ लेना

ससार-वृषी दावानल से दग्ध जिज्ञासु के दुःख की निवृत्ति का एक मात्र साधन 'आत्मा का दर्शन' है, यह उपदेश गुरु-मुख से सुन कर वह 'आत्मा' को ढूँढ़ने लगता है। प्रारम्भिक अवस्था में देवताओं की उपासनाओं के द्वारा तया स्तुतियों के द्वारा दुःख की निवृत्ति देखकर जिज्ञासु इन्द्र, वरुण, पूषन्, आदि देवताओं ही को 'आत्मा' समझने लगे। वेद की संहिताओं के अध्ययन से तो इनका ही विशेष रूप में मालूम होता है। उसके बाद वेद का दूसरा भाग 'ब्राह्मण' है, उसमें यज्ञ के विधान का विशेष विचार है। प्रत्येक वेद का अपना अपना ब्राह्मण है। इन ब्राह्मण-ग्रन्थों में उपर्युक्त विचारों के अतिरिक्त दार्शनिक विचारों का विशेष वर्णन नहीं देख पड़ता, फिर भी उनका अभाव नहीं है। अतएव 'आत्मा' की खोज में विशेष प्रगति ब्राह्मण-ग्रन्थों में नहीं है।

ब्राह्मण-ग्रन्थों की तरह प्रत्येक वेद का अपना-अपना 'आरण्यक'-ग्रन्थ है। ये ग्रन्थ ब्राह्मण ग्रन्थों के सहायक हैं और यमों के रहस्यों को स्पष्ट करते हैं।

इन ग्रन्थों में दार्शनिक विचारों का विशेष वर्णन है। यही कारण है कि कतिपय महत्त्वपूर्ण 'उपनिषद्' आरण्यक ग्रन्थों के ही भाग हैं। जैसे ब्राह्मण तथा आरण्यक 'ऐतरेय उपनिषद्' ऐतरेय आरण्यक का, 'महानारायण उपनिषद्' तैत्तिरीय आरण्यक का, 'कौपीनिक उपनिषद्' कौपीनिक आरण्यक का भाग है। शतपथ ब्राह्मण का चतुर्थ काण्ड का कुछ भाग 'आरण्यक' कहलाता है और इसी आरण्यक का अन्तिम छः अध्याय 'बृहदारण्यक' नाम का महत्त्वपूर्ण उपनिषद् है। इसी प्रकार 'छान्दोग्य उपनिषद्' भी आरण्यक से मिला हुआ ग्रन्थ है। यही कारण है कि दार्शनिक अध्ययन के लिए आरण्यकों का अध्ययन आवश्यक है।

यद्यपि देवताओं की स्तुति से एवं यज्ञ आदि क्रियाओं से दुःख की निवृत्ति किसी अंश में तो होती है, किन्तु संहिताओं में बहुत से ऐसे भी मन्त्र हमें मिलते हैं जिनसे यह मालूम होता है कि विज्ञानसु इस प्रकार की दुःख-निवृत्ति से सन्तुष्ट नहीं हैं। एक भक्त आदित्य से प्रार्थना करता है कि—

‘न इक्षिणा वि चिकिते न सप्या न प्राचीनमादित्या मोत पश्चा ।

पाश्या चिद् वसवो धीर्षा चिद् मुष्मानोतो अभयं ज्योतिरश्याम् ॥’

‘न मुझे इक्षिणे का और न वायें का ज्ञान है, न मैं पूर्व दिशा को और न पश्चिम दिशा को जानता हूँ। मेरी बुद्धि परिपक्व नहीं है और मैं हताश तथा व्याकुल हूँ। यदि आप मुझे पथ का प्रदर्शन करें तो मुझे उस प्रसिद्ध ‘अभय-ज्योति’ का ज्ञान हो जाएगा।’^१

एक दूसरे मन्त्र में भक्त आदित्य, मित्र, वरुण तथा इन्द्र से प्रार्थना करता है—

‘अदिने मित्र वरुणोत मुञ्च यद् वो वयं जहृमा कस्विदायः ।

उर्वश्यामभयं ज्योतिरिन्द्र भानो दीर्षा अभि नगान्मित्राः ॥’

‘हे देव ! आप लोगों के प्रति मैंने बहुत अपराध किया है उमे क्षमा करें और मुझे उस ‘अभय ज्योति’ का वरदान दें, जिनसे हमें अज्ञान क्लेश-दायक न हो।’^२

^१ ऋग्वेद, २-२७-११ ।

^२ ऋग्वेद, २-२७-१४ ।

दूसरी बात यह देखी जाती है कि संहिताओं में अनेक देवताओं का वर्णन है उनमें प्रत्येक को सबसे महान् कहा गया है। सभी देवता वस्तुतः एक से महान् तो हो नहीं सकते, फिर सबसे बड़े देवता कौन है ? यह शका भक्त के मन में उत्पन्न हुई होगी। अर्थात् सबसे महत्त्वपूर्ण जो देवता होंगे, वही वास्तविक 'आत्मा' होंगे, इस प्रकार की भावना साधक के मन में रही होगी। इससे स्पष्ट है कि तत्त्व-जिज्ञासा की निवृत्ति अभी भी नहीं हुई है और महिाकाल में जिज्ञासा की प्रगति बढ़ती ही रही होगी।

तीसरी बात यह मालूम होती है कि दुःख-निवृत्ति के लिए यज्ञ सबसे महत्त्वपूर्ण साधन समझा जाने लगा। यज्ञ के अनेक भेद थे, किन्तु ये सभी भेद क्रमशः एक 'विष्णु-रूप' में स्थिर हो गये और 'विष्णु' को ही 'यज्ञ' मान कर^१ उन्हीं की उपासना से जिज्ञासु लोग चरम पर की प्राप्ति समझने लगे। विष्णु ही अब सर्व व्यापक देवता हो गये और अन्य देवता लोग विष्णु ही के पराधन बन गये।^२ केनोपनिषद् के यज्ञ तथा देवताओं के सम्बाद से यह स्पष्ट हो जाता है कि देवताओं से 'आत्मा' भिन्न है तथा देवताओं की शक्ति 'ब्रह्म' की दी हुई है। देवताओं में स्वतन्त्र रूप से कुछ भी सामर्थ्य नहीं है।^३ अतएव केनोपनिषद् में कहा गया है कि त्रिम 'आत्मा' की खोज भक्त लोग करते हैं, वह देवताओं से भिन्न है।^४

इस प्रकार 'ब्रह्म-तत्त्व' का परिचय हमें सब से प्रथम ब्राह्मण-ग्रन्थों में मिलता है। पहले मित्र, बृहस्पति, वासु तथा यज्ञ इनको ही साधक लोग 'ब्रह्म' कहने लगे^५। बाद को मालूम होता है कि भक्तों ने 'ब्रह्म' से ही देवताओं की उत्पत्ति मानी। इस प्रकार 'ब्रह्म-तत्त्व' व्यापक रूप में हमें ब्राह्मण-ग्रन्थों में मिलता है। किन्तु यह ध्यान में रखना चाहिए कि ब्राह्मण-ग्रन्थों में 'आत्मा' और 'ब्रह्म' ये दो भिन्न-भिन्न तत्त्व समझे जाते थे।

^१ जैमिनीय ब्राह्मण, २-६८; 'यज्ञो वै विष्णुः'-तैत्तिरीयसंहिता, १-७-४।

^२ तैत्तिरीय आरण्यक, १-८।

^३ शण्ड ३-४।

^४ १-५-९।

^५ शतपथ ब्राह्मण, १-३-२-४।

‘ब्रह्म’ देवताओं से अभिन्न तथा उसको उत्पन्न करने वाला था। वह देवस्वरूप, सर्वव्यापक एक स्वतन्त्र तत्त्व था। ‘आत्मा’ देवताओं से भिन्न एक विशेष तत्त्व माना जाता था। अब त्रिशानु के लिए ये ही दो तत्त्व श्रोत्र के लिए थे, त्रिनने दर्शन में दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति हो सकती थी।

आरण्यकों में ‘ब्रह्म’ के तीन स्वरूप बड़े गये हैं। पृथ्वी आदि के रूप में ‘स्थूल’, मनस् आदि के रूप में ‘सूक्ष्म’ तथा प्रणव के रूप में ‘भूड’।^१ जानियों के लिए यह ‘ब्रह्म’ ‘सत्’ और अजानियों के लिए ‘अमत्’ है।^२ प्रणव-स्वरूप ‘ब्रह्म’ में समस्त जगत् लय हो जाता है और उमी से पुनः स्थावर और जंगम रूप में समस्त जगत् उत्पन्न होता है।^३ यह शान्त, ज्ञान और अनन्त है।^४ परम आकाश में यह अभिव्यक्त होता है और इसी के दर्शन से मुक्ति मिलती है।^५

आरण्यक के उपर्युक्त वर्णन से यह स्पष्ट हो जाना है कि यह ‘ब्रह्म’ वेदान्त के ‘ब्रह्म’ के समान क्रमशः समझा जाने लगा। ब्राह्मण-ग्रन्थों में देवता के रूप में जो इस ब्रह्म की भावना थी, वह आरण्यक में नहीं देख पड़ती। वेदान्त के ब्रह्म की भावना अब तो वह शुद्ध वेदान्त के ‘ब्रह्म’ के समान देख पड़ने लगा। संहिता से लेकर आरण्यक तक ‘ब्रह्म’ के स्वरूप का यह क्रमिक विकास है।

ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में ‘ब्रह्म’ के स्वरूप से भिन्न ‘आत्मा’ का स्वरूप देख पड़ता है। ‘आत्मा’ के स्वरूप के साथ देवता के स्वरूप का कोई भी सम्बन्ध नहीं है। ‘आत्मा’ के स्वरूप का भिन्न-भिन्न रूप अपने-अपने आत्मभावना का उदय ज्ञान के विकास के अनुसार लोगो ने माना है। ‘शतपथ ब्राह्मण’ में मनुष्य के शरीर के मध्यम भाग के लिए ‘आत्मा’ शब्द का प्रयोग किया गया है^६ और पुनः त्वक्, शोणित, मांस, और अस्थि के लिए ‘आत्मा’

^१ तैत्तिरीय आरण्यक, ७-६-८ ।

^२ तैत्तिरीय आरण्यक, ७-८ ।

^३ तैत्तिरीय आरण्यक, ८-६ ।

^४ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१ ।

^५ तैत्तिरीय आरण्यक, ८-२ ।

^६ ७-१-१ ।

शब्द का प्रयोग हुआ है।^१ उसी ग्रन्थ में बाद की मनम्, बुद्धि, अहंकार तथा चित्त के लिए भी 'आत्मा' शब्द आया है।^२ तमसः जीवन की जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति तथा तुरीय, इन चारों अवस्थाओं के लिए भी 'आत्मा' शब्द का प्रयोग उनी ग्रन्थ में हमें मिलता है।^३ बाद की यह आकाश के साथ अभिन्न माना गया है^४ और इस प्रकार 'आत्मा' की एक पृथक् सत्ता स्वीकृत हुई।

आरण्यक ग्रन्थों में भी 'आत्मा' के स्वरूप के सम्बन्ध में उपर्युक्त भावना के अतिरिक्त 'प्राण' के साथ 'आत्मा' के अभेद की भावना है।^५ इनके अतिरिक्त 'आत्मा' को 'विज्ञानमय' तथा 'आनन्दमय' भी आरण्यक में कहा गया है।^६ इसके अनन्तर अन्त में आत्मा को 'आनन्द' ही कह कर^७ आरण्यक ने 'आत्मा' के परम स्वरूप का परिचय दिया है। 'ऐतरेय ब्राह्मण' में छाया पृथिवी के बीच के आकाश के साथ 'आत्मा' को अभिन्न कहा गया है।^८ 'ऐतरेय आरण्यक' में 'आत्मा' के स्वरूप का पूर्ण परिचय दे दिया गया है। 'आत्मा' से ही लोको की सृष्टि बतायी गयी और उसके निरुपाधि तथा उपाधि-रहित स्वरूप का भी वर्णन किया गया है। बाद की चिद्रूप पुरुष या 'ब्रह्मन्' के साथ इस 'आत्मा' को अभिन्न भी 'ऐतरेय आरण्यक' में कहा गया है।^९ यह भी इसी आरण्यक में स्पष्ट कहा गया है कि शुद्ध चैतन्य को छोड़कर अन्य कोई भी पदार्थ जगत् में नहीं है। यही 'आत्मा' सभी देवता है तथा स्यावर और जगन्म जो कुछ भी इस जगत् में है, सभी 'आत्मा' ही है। इसी 'आत्मा' से सृष्टि होती है, इसी में सभी पदार्थ स्थित हैं तथा इसी में अन्त में लीन भी हो जाते हैं।^{१०}

^१ ७-१-१।

^२ ७-१-१-१८।

^३ ७-१-१-१८।

^४ अमिनोय ब्राह्मण, २-५४।

^५ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१।

^६ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१।

^७ तैत्तिरीय आरण्यक, ९-१।

^८ १-३-८।

^९ २-४-१, ३।

^{१०} २-६-१।

उत्पत्ति के बानों में यह स्पष्ट होता है कि 'आत्मा' का स्वल्प, ज्ञान के त्रिमूर्ति विभाग में गाय-माय, अभिष्यक्त हुआ है। 'आत्मा' के शुद्धतम तथा परिशुद्धतम से प्रारम्भ कर सर्वव्यापक एवं मूढमत्तम स्वल्प का वर्णन हमें आरम्भकों में देना पड़ता है। देहात्मभावना में केवल आनन्द-स्वल्प पर्यन्त ज्ञान की सभी अवस्थाओं का निम्नतम बाह्य तथा आरम्भक ग्रन्थों में स्पष्ट है। एक अक्षय्य अवस्था में जगत् की सृष्टि होती है और पुनः उन्ही अवस्था में वह लीन हो जाता है। इस प्रकार 'आत्मा' एक व्यापक परिमूर्त दार्शनिक तत्त्व है, यह स्पष्ट रूप में श्रुतियों में कहा गया है।

बाह्य तथा आरम्भक ग्रन्थों में सृष्टि के सम्बन्ध में अनेक प्रकार के विचार हैं। बहुतों ने एक व्यापक 'प्रजापति' की भावना की। इनका स्वरूप बहुत स्पष्ट माना गया, जो पाँच ज्ञानेन्द्रिय, पाँच कर्मेन्द्रिय, पाँच वायु, पाँच भूत तथा मनस् के मिश्रण से बना हुआ था। पञ्चान् इन्हें अग्नि के साथ अभिन्न और सर्वव्यापक बनलाया गया। सृष्टि करने के अनन्तर इनका शरीर नष्ट हो गया और इसमें अन्न उत्पन्न हुआ।^१ किमी ने 'ऋत' से 'प्रजापति' की सृष्टि मानी और 'ऋत' का अर्थ वास्तव में 'यज्ञ' माना है^२ और बाद की यही 'ऋत' ब्रह्मन् के साथ अभिन्न भी बनलाया गया है।^३ वही 'असत्' से सृष्टि और वही 'जल' से भी सृष्टि कही गयी है। तैत्तिरीय आरम्भक में अमत् से सत् की उत्पत्ति मानी गयी है। 'आत्मा' ने बिना किमी की सहायता

से आकाश, वायु, अग्नि आदि सभी पदार्थों को उत्पन्न किया। ऐतरेय आरम्भक ने कहा है कि सभी पदार्थों में मनुष्य की ही ऐसी सृष्टि हुई, जिसमें 'आत्मा' की पूर्ण अभिष्यक्ति हो सकती है, अतएव सब प्रकार का ज्ञान मनुष्य ही में उत्पन्न हो सकता है। मनुष्य की उत्पत्ति के सम्बन्ध में ऐतरेय आरम्भक में कहा गया है कि उत्पन्न होने वाला जीव पिता के शरीर में 'शुक्र' के रूप में वर्तमान है। जिस समय पिता उस बीज-रूप 'शुक्र' को माता के गर्भ में रखने की इच्छा करता है, उस समय पिता के

^१ शतपथब्राह्मण, ७-१-४-१७, २३; ७-१-२-१, ६; ८-१-१-२३ ।

^२ निरुक्त, ४-१९-९ ।

^३ तैत्तिरीय आरम्भक, १-२३ सायणभाष्य ।

समस्त शरीर से एकत्रित होकर वह 'शुक्र' हृदय में आ जाता है। एक प्रकार से पिता ही अपनी स्त्री के उदर में 'शुक्र' के रूप में प्रवेश कर प्रथम बार जन्म लेता है और माता उसकी नौ या दस मास उदर में रखा करती है। उसके बाद वह जीव गर्भ से बाहर निकल आता है। इसी प्रकार अन्य ब्राह्मण-ग्रन्थों में भी सृष्टि का वर्णन है।

तैत्तिरीय आरण्यक^१ में 'पाकज-प्रक्रिया' का भी वर्णन है।^२ जल में विद्युत्-शक्ति की चर्चा भी आरण्यक में है।^३ प्रत्यक्ष, आदि प्रमाणों का निरूपण, मृत्यु के आरण्यक में अनेक भेद उनके कारण आदि भी तैत्तिरीय आरण्यक में विस्तृत रूप में दिये गये हैं। इन्द्रियों के कार्य तथा उनके द्वारा ज्ञान की प्राप्ति की प्रक्रिया का विधोद रूप से वर्णन ब्राह्मण-ग्रन्थों में है।^४ इन सब बातों से यह स्पष्ट है कि ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों के समय में भारतीय दर्शन की विचारधारा पूर्ण रूप से लोगों में प्रसिद्ध थी। ज्ञानियों के लिए तो ज्ञान को सभी बातें संहिता से लेकर आरण्यक पर्यन्त धीरे धीरे ग्रन्थों में स्पष्ट रूप में मिलती हैं। उनके लिए क्रमिक विकास की आवश्यकता नहीं है। किन्तु अज्ञानियों के लिए तो क्रमशः ज्ञान के प्रत्येक स्वरूप का स्वयं अनुभव करना अत्यावश्यक है। 'आत्मा' के स्वरूप का ज्ञान प्राप्त करना ही तो मुख्य लक्ष्य है। उसके लिए हर तरह से अधिकारी बनना होगा, अन्यथा आत्मज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती। इसीलिए जिगामु को आचार का पालन भी बहुत कठोर रूप से करने के लिए ब्राह्मण-ग्रन्थ में भी कहा गया है।^५

उपनिषदों में दार्शनिक विचार

पहले कहा गया है कि संहिता, ब्राह्मण तथा आरण्यक प्रधान रूप से उपासना के ग्रन्थ हैं। ये दार्शनिक ग्रन्थ नहीं हैं। किन्तु जैसा कि ऊपर वर्णन किया

^१ १-२।

^२ १-२४-१।

^३ तैत्तिरीय आरण्यक, १-२, १-८; ऐतरेय ब्राह्मण, पृ० ३१८, ३९२; १३९; ३१-३२; १५४, १२ आनन्दाश्रम संस्कृत तैत्तिरीय संस्करण।

^४ ऐतरेय ब्राह्मण १-१-६; पृ० १९२, ऐतरेय आरण्यक, पृ० १४४; शतपथ ब्राह्मण, २-५-२-२०; ९-५-१-१६; २-५-२-२०; ऐतरेय ब्राह्मण १८३-८८; १८२-८८; ४१; १५४।

गया है उपासना भी तो दर्शन का ही अंग है। इसके बिना अन्तःकरण की शुद्धि नहीं हो सकती, फिर ज्ञान का उदय ही नहीं हो सकता है।

उपासना दर्शन का अंग
उपासना और ज्ञान का उदय, अर्थात् आत्मा का दर्शन इन दोनों में घनिष्ठ सम्बन्ध है। इमण्डिल कर्मकाण्ड का विचार करने हुए सहिता आदि ग्रन्थों में 'आत्मा' के सम्बन्ध में आशान् तथा गरुडाराज्य में अनेक विषयों का विचार मिलता है, जिसका दिग्दर्शन ऊपर कराया गया है। यही कारण है कि ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में उपासना के विचार के साथ-साथ आध्यात्मिक विचार भी मिलते हैं तथा उपनिषदों में 'आत्मा' के विचार के साथ-साथ उपासनाओं का भी विचार हमें मिलता है।

वैदिक मंत्रों के चार विभाग हैं—संहिता, ब्राह्मण, आरण्यक तथा उपनिषद्। ये सभी 'युति' बड़े जाने हैं और इनकी प्रामाणिकता तथा मय्यता पर सभी को विश्वास है। प्रथम तीन भागों में प्रधानतया स्तुति, यम एवं उपासना का वर्णन है। गुरु के मुख में कोई उपदेश इन भागों में नहीं है। ज्ञान की भी बातें साधारण रूप से हैं। इनमें तर्क का कोई स्थान नहीं है। किसी विषय पर तर्क-विमर्क के द्वारा विचार नहीं किया गया है।

उपनिषदों में प्रधान रूप से तर्क का स्थान है। युक्ति के द्वारा 'आत्मा' के स्वरूप का परिचय कराया गया है। उपासना का विचार भी उपनिषदों में है, किन्तु गौण रूप से, तथा वह भी 'आत्मा' के साक्षात्कार करने के लिए है। गुरु-शिष्य के कथनोपकथन के रूप में ज्ञान की बातें सिखायी गयी हैं। ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों में 'ब्रह्म' और 'आत्मा' पुण्यत् तत्त्व देख पड़ते हैं, 'ब्रह्म' आधिदैविक तत्त्व मालूम होता है, किन्तु उपनिषदों में ये दोनों तत्त्व अभिन्न दिखाये गये हैं। ब्राह्मण तथा आरण्यक में देवताओं का प्राधान्य है किन्तु उपनिषदों में 'आत्मा' या 'ब्रह्म-तत्त्व' की प्रधानता है।

उपनिषद् की विशेषता
अभेद की साक्षात् अनुभूति
ब्राह्मण तथा आरण्यक में 'भेद में अभेद' का प्रतिपादन है और उपनिषदों में 'अभेद की साक्षात् अनुभूति' दिखायी गयी है। ब्राह्मण और आरण्यक के विचार के अनुसार लौकिक अस्वास्थ्य सुख और शान्ति मिलती है, उन ग्रन्थों में अद्वितीय परमात्मा का वर्णन है, आभास है, परन्तु सभी बहिरंग की बातें हैं। उपनिषदों में परमात्मा के साक्षात्कार की अनुभूति है, उनके

उपदेशों के द्वारा चिरस्थायी सुख, शान्ति और आनन्द का अनुभव होता है और अपने ही में 'आत्मा' का प्रत्यक्ष होता है। इस प्रकार भिन्न-भिन्न विषयों का इन घट्यों में निरूपण है।

'उपनिषद्' शब्द 'उप' एवं 'नि' पूर्वक 'सद्' धातु से 'निवृप्' प्रत्यय लगाकर बना है। 'सद्' धातु का अर्थ है नाश, गति और शिथिल करना। 'उप' का अर्थ है 'समीप' तथा 'नि' का अर्थ है 'निश्चयपूर्वक'। वह विद्या, या शास्त्र, या विषय, या पुस्तक जिसकी प्राप्ति से 'अविद्या' का निश्चित रूप से नाश हो, जो मोक्ष की इच्छा करने वाले को ब्रह्म या विद्या के समीप ले जाकर उसका साक्षात्कार करा दे; और जो संसार के बन्धनों को शिथिल कर दे, ये सभी अर्थ 'उपनिषद्' शब्द से निकलते हैं। परन्तु विचार करने पर यह मालूम हो जायगा कि ये सभी अर्थ वस्तुतः एक ही विषय का प्रतिपादन करते हैं।

इसी अर्थ से यह भी स्पष्ट है कि उपनिषदों में 'अविद्या' के नाश के उपाय कहे गये हैं और 'विद्या', या 'परब्रह्म', या 'परमात्मा', के स्वरूप का निरूपण है तथा किस प्रकार उस परब्रह्म का साक्षात्कार हो सकता है तथा दुःख की चरम निवृत्ति एवं आनन्द की प्राप्ति हो सकती है, ये सभी बातें उपनिषद् के ध्येय विषय हैं। इसमें शिष्यों की समझाने के लिए युक्तियाँ दी गयी हैं तथा उन्हें उन युक्तियों का प्रामाण्य भी बतलाया गया है। इस से यह भी स्पष्ट है कि उपनिषद् के बातों की सिखा देने वाले आचार्य ब्रह्मज्ञानी थे तथा शिष्य ब्रह्म-विद्या को ग्रहण करने के अधिकारी थे। ये सभी बातें उपनिषद् में अमराज एवं नचिकेता के बचोपकथन से स्पष्ट होनी हैं।

उपनिषदों के अध्ययन से यह मालूम होता है कि ब्रह्मज्ञान के लिए जितनी शंकाएँ जिस प्रकार के अधिकारियों को होनी थी उन सभी शंकाओं का समाधान आचार्य के मुख से किया गया है। इन शंका-समाधानों में कोई त्रुटि नहीं है। कभी बहुत ही स्थूल विषयों का प्रतिपादन है और उसके बाद ही बहुत ही सूक्ष्म तत्त्व का विचार है और पुनः किन्हीं अन्य स्थूल भाव को लेकर तत्त्व का विवेचन है। इस प्रकार उपनिषदों में बिना

अविद्यानाश
के उपाय

शिष्यों की शंकाओं
की निवृत्ति

किसी एक विशेष जग के वस्तुओं का विचार है। मूल्य उपायपात्रों के द्वारा उपाय
युक्तियों के द्वारा माध्यात् या परम्परा रूप में अद्वितीय परब्रह्म परम्परा के द्वारा

उपनिषद् में
तत्त्वविचार

का विचार उपनिषद् में प्रपाद रूप में है। ज्ञान की सभी बातें,
स्मृत तथा मूल्य इन दोनों में मिलती हैं। बाद के दर्शन-
शास्त्रों के ज्ञान रूप है उन सबों का मूल तत्त्व उपनिषद् में
है। किसी विशेष-शास्त्र के समान मूल्यों के विचारों का वर्गीकरण उपनिषद् में नहीं
है। इसीलिए उपनिषद् का कोई भिन्न माना दर्शन नहीं है। बार्हस्पत्य का भी
मत उभी प्रकार उपनिषद् में कहा गया है, जिन प्रकार ब्रह्म का वा मूल्यवर्ती
बीदों का। यही कारण है कि पाश्चात् में लेकर अद्वैत-दर्शन के प्रतिपादन करते वक्त
सभी, अपने विचारों के समर्थन के लिए, उपनिषद् के वाक्यों का सहारा ले
सभी उसे प्रमाण मानते हैं। वास्तव में ज्ञान की बातों की यह मान है।

ऊपर कहा गया है कि आग्निक तथा भास्विक सभी मानने-माने विचार
लिए उपनिषद् को मूल ग्रन्थ मानने हैं। हर प्रकार के विचार इन दोनों
सभी दर्शनों का मूल मिलते हैं। ये विचार यद्यपि बाद में एक प्रकार से दृष्टि
के भेद में परस्पर विरुद्ध मन के होने के कारण परस्पर वि-
समझे जाते हैं, परन्तु उपनिषद् में इनमें कोई विरोध नहीं

किसी एकमत का लक्षण और दूसरे का लक्षण उपनिषद् में नहीं है। सभी
के विचारों के प्रति उपनिषद् का समान आदर है। सभी धृति-वाच्य हैं।

अधिकारभेद का
विचार

वाक्यों में एक सा प्रमाण है। हाँ, एक बात ध्यान में रख
आवश्यक है कि भिन्न-भिन्न ज्ञान की विचारपात्र भिन्न-
अधिकारी के लिए है तथा भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से 'आत्मा'
स्वरूप का साक्षात् या परम्परा रूप में प्रतिपादन है। अतः जब धृति नहीं है

'एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्पाद्य तान्येवानु विनश्यति, न प्रेत्य संजास्यतीति'

अर्थात् जब पदार्थ से चैतन्य उत्पन्न होता है, स्थूल शरीर ही, या इन्द्रिय ही,
प्राण ही 'आत्मा' है, मरने के बाद कुछ भी नहीं रहता है, इत्यादि, वह
समझता उचित है कि ये बातें स्थूलतम दृष्टिकोण से देखी हुई हैं। पुनः जब धृति

कहती है—कि यद्यपि 'आत्मा' में 'ज्ञान' नहीं, 'चैतन्य' नहीं; 'चैतन्य' आत्मा का आगन्तुक धर्म है, अतएव एक प्रकार से 'आत्मा' जड़ तो है, किन्तु फिर भी यह पृथ्वी आदि अन्य द्रव्यों से सर्वथा भिन्न है; तत्पश्चात् पुनः उपनिषदों ही में कहा गया है कि आत्मा चैतन्य-स्वरूप है, किन्तु उसमें कोई आनन्द नहीं है, इत्यादि, तब यह समझना उचित है कि ये सभी परस्पर विरुद्ध मत के प्रतिपादन नहीं हैं, प्रत्युत उसी एक अद्वितीय, अलण्ड परब्रह्म का भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से विचार है। इस प्रकार उपनिषदों में दार्शनिक विचारधारा व्यापक रूप में वर्तमान है।

ऊपर यह कहा गया है कि उपनिषदों का कोई अपना दर्शन नहीं है, कोई विशेष प्रतिपाद्य विषय नहीं, सभी विचारों के प्रति समान आदर है, तथापि विचार करने से यह स्पष्ट मालूम होता है कि दर्शन-शास्त्र का चरम लक्ष्य अर्थात् अद्वितीय अलण्ड सत्, चित्, आनन्द परमात्मा का विचार या साक्षात्कार ही उपनिषदों का चरम ध्येय है। वास्तव में ज्ञान तथा विज्ञान का चरम लक्ष्य तो वही अलण्ड परम तत्त्व है, वही जीवन का भी मुख्य लक्ष्य है, और उसी की प्राप्ति से दुःख की चरम निवृत्ति होती है, जिज्ञासा की पूर्ति होती है, तथा जन्म-मरण से सदा के लिए मुक्ति मिलती है। वही भेद में अभेद की, जीवात्मा में परमात्मा की, साक्षात् अनुभूति होती है।

उपनिषदों का वर्गीकरण

ब्राह्मण तथा आरण्यक ग्रन्थों की तरह ये उपनिषद् भी भिन्न-भिन्न संहिताओं से सम्बद्ध हैं। कारण यह है कि यद्यपि 'वेद' एक है, किन्तु चिया के भेद से ये चार भिन्न-भिन्न प्रकार के हुए। प्रत्येक यन्त्र का उसी आधार पर संकलन हुआ और उसके आचार्य भी भिन्न-भिन्न हुए। सिध्द लोग भी भिन्न-भिन्न हुए, प्रत्येक 'वेद' की एक प्रकार से अपनी स्वतन्त्र परम्परा चल पड़ी। प्रत्येक परम्परा में भिन्न-भिन्न विचार, व्यवहार, आचार, उपासना, सभी बातें भिन्न-भिन्न हो गयीं। यद्यपि परम लक्ष्य एक ही है, वहाँ तक जाने का मार्ग भी एक ही है, तथापि उस परब्रह्म परमात्मा के अनन्तरूप होने के कारण अनन्त प्रकार से ग्रन्थों की दृष्टि उन पर पड़ी। अतएव दार्शनिक, धार्मिक तथा सामाजिक, हर बात में ऋग्वेदीय, सामवेदीय, यजुर्वेदीय तथा अथर्ववेदीय विभाग हो गये। न केवल कर्मकाण्ड में, अपितु ज्ञानकाण्ड में भी दृष्टि-भेद हो गये। अतएव

वेदों की
परम्परा

ब्राह्मण और आरण्यक ग्रन्थों की तरह ऋग्वेद के आचार्यों के द्वारा प्रतिपादित ज्ञान के विचार वाले उपनिषद् ऋग्वेदीय उपनिषद् बने जाने लगे, इसी प्रकार सामवेदीय, यजुर्वेदीय तथा अथर्ववेदीय उपनिषदों का भी वर्गीकरण हो गया।

इसी परम्परा के अनुसार 'ऐतरेय' तथा 'श्रीगीतकि' ऋग्वेदीय उपनिषद् हैं; 'तलवस्वर' या 'केन' तथा 'छान्दोग्य' सामवेदीय, 'महिनी,' 'भारणी,' 'महानारायण,' 'कठ,' 'द्वैताश्वतर' तथा 'मैत्रायणी' यजुर्वेदीय; 'बृहदारण्यक' तथा 'ईशावास्य' अथर्ववेद के लगभग सत्ताइस उपनिषद् हैं, जिन में 'मुण्डक,' 'प्रश्न,' 'माण्डूक्य' तथा 'जाबाल' विशेष महत्त्व के हैं। परम्परा से अनेक उपनिषदों के होने पर भी, केवल 'ईश,' 'केन,' 'कठ,' 'प्रश्न,' 'मुं,' 'माण्डूक्य,' 'तैत्तिरीय,' 'ऐतरेय,' 'छान्दोग्य' तथा 'बृहदारण्यक' में ही दस मुख्य एवं प्राचीन उपनिषद् माने जाते हैं। मग में माशान् या परम्परा में एक मात्र तत्त्व 'ब्रह्म' का प्रमाण रूप से वर्णन है।

इसी प्रकार में इन दस उपनिषदों का गाराश अनिमलक्षेप में बह देना अनुपयुक्त न होगा—

'ईश' उपनिषद् का पूरा नाम 'ईशावास्य' है। प्रथम मन्त्र के प्रारम्भ के अक्षरों को लेकर ही यह नामकरण किया गया है। इसमें केवल १८ मन्त्र हैं। दर्शन के परम लक्ष्य को प्राप्त करने के लिए ज्ञानोपायों के साथ-साथ ईश कर्म करने की भी आवश्यकता है, इस विषय का प्रतिपादन 'ईश' में है। यही मत 'ज्ञान-कर्म-समुच्चय-वाद' के नाम से बाद को प्रसिद्ध हुआ है वस्तुतः भारतीय दर्शन में इसी विचार का प्राधान्य है।

'केन' उपनिषद् में ब्रह्म की महिमा का वर्णन है। ब्रह्म का ज्ञान इन्द्रियो से नहीं हो सकता। ब्रह्म की शक्ति से सभी देवताओं में शक्ति आती है। ब्रह्म ही सर्वव्यापी एक मात्र सत्त्व है।

'कठ' बहुत रोचक तथा महत्त्वपूर्ण उपनिषद् है। यमराज तथा नक्षित्रेता के संवाद से आत्म-ज्ञान की महिमा, संसार के विषयों की तुच्छता, आत्मा के ज्ञान को प्राप्त करने के लिए शिष्य की परीक्षा तथा अन्त में आत्म-ज्ञान का उपदेश एवं आत्माके स्वरूप का निरूपण, ये सभी

विषय बहुत ही रोचक तथा सरल मन्त्रों के द्वारा हममें वर्णित है। इनके बहुत से मन्त्र 'गीता' में पाये जाते हैं।

'प्रश्न' उपनिषद् गुरु-शिष्य-संवाद के रूप में है। मुनेन्द्रा, सत्यकाम, सौर्यायणी, वीसत्य, वैदर्भी और कवन्धी, ये ब्रह्मज्ञान के विज्ञामु सिन्धलाद ऋषि के समीप हाथ में समिधा लेकर उपस्थित होने हैं और उनसे अनेक प्रकार के प्रश्न करते हैं जो परम्परा में या माध्यात् ब्रह्मज्ञान के सम्बन्ध में हैं। आचार्य सभी प्रश्नों का तमस उत्तर देकर शिष्यों को ब्रह्मज्ञान का उपदेश देने हैं।

'मुण्ड' उपनिषद् को 'मुण्डक' भी कहते हैं। इनके मन्त्र बहुत रोचक और सरल हैं। इसमें 'सप्रपञ्च ब्रह्म' का निरूपण है। अनेक लौकिक दृष्टान्तों के द्वारा ब्रह्म के सर्वव्यापी होने का वर्णन इन उपनिषद् में बहुत ही सुविनपूर्ण और मनोहर है।

'माण्डूक्य' सब से छोटा उपनिषद् है। इनमें मनुष्य की चारों अवस्थाओं (जाग्रत्, स्वप्न, सुषुप्ति तथा सुरीम) का वर्णन है। समस्त जगत् 'प्रणव' से ही अभिव्यक्त होता है। अतः, अविष्यन् तथा वर्तमान सभी इसी 'अकार' के रूप हैं। आत्मा के चार पाद हैं जिनके नाम— 'जागरितस्थान', 'स्वप्नस्थान', 'सुषुप्तस्थान' तथा 'अवप्रपञ्चोपशमस्थान' हैं। प्रथम में 'प्रज्ञा' बहिर्मुखी है, दूसरे में अन्तर्मुखी तथा तीसरे में एकीभूत, प्रज्ञानवान्, आनन्दमय है और चैतन्यमयी है। चतुर्थ का वर्णन करना असम्भव है। न अन्तर्मुखी, न बहिर्मुखी, न दोनों, न प्रज्ञानवान् और न प्रज्ञा है, एवं न अप्रज्ञा है। इन अवस्था में सभी छान्त हैं। ऐसे ही मित्र, अद्वैत, आदि शब्दों के द्वारा वर्णन किया है।

इस 'उपनिषद्' का महत्त्व विशेषरूप से वाकराचार्य के परमगुरु गौडपादाचार्य के द्वारा हम पर लियी गयी बारिबाओ के कारण है। अद्वैत वेदान्त का मार्गात् गौडपाद ने अपनी इन बारिबाओ में बहुत ही सुन्दर रूप में दिया है। गौडपाद-बारिबाओ ब्रह्मविद्या का कहना है कि गौडपाद ने बौद्धमत में प्रभावित होकर इन बारिबाओ को दिया है, और यही कारण है कि उनके अनुकरण करने वाले वाकराचार्य को भी कुछ लोगों ने 'प्रच्छन्न बौद्ध' कहा है। वास्तव में यह बात ठीक नहीं है। अद्वैत-वेदान्त के आचार्य तथा बौद्धमत के आचार्य दोनों ने उपनिषदों ही में मौलिक तत्त्व का ग्रहण किया है। मूल्यवाद तथा अद्वैतवाद

या गया है। इस उपनिषद् के पूर्व भी भारत में अनेक विद्याएँ थीं, जिनका उल्लेख रघु तथा सनत्कुमार के सम्वाद में हमें प्राप्त होता है। नारद ने कहा—

‘ऋग्वेदं भगवोऽप्येभि यजुर्वेदं सामवेदमाथर्वणं क्षतुर्यमितिहासपुराणं
पञ्चमं वेदानां वेदं पित्र्यं राज्ञि देवं निधि आकोवाक्यमेकाग्रं देवविद्यां
ब्रह्मविद्यां भूतविद्यां क्षत्रविद्यां नक्षत्रविद्यां सपदेवजनविद्यामेतद्-
भगवोऽप्येभि’^१

इस उपनिषद् के बहुत से मन्त्र इतने प्रसिद्ध हैं कि वे वेदान्त के सभी ग्रन्थों में द्वैत के प्रतिपादन के लिए उद्धृत किये जाते हैं। बृहदारण्यक के समान यह भी बहुत प्राचीन तथा प्रामाणिक उपनिषद् है।

‘बृहदारण्यक’ सबसे बड़ा उपनिषद् है। सबसे प्राचीन तथा महत्वपूर्ण भी। आरम्भ में उपासना के सूक्ष्म रूप का वर्णन है, परन्तु सृष्टि के क्रम का भी निरूपण इसमें है। अनेक लौकिक दृष्टान्तों के द्वारा आत्मा और ब्रह्म के स्वरूप का वर्णन तथा उसके सर्वव्यापी होने का निरूपण, समें है। इसका सबसे महत्वपूर्ण भाग ‘यज्ञवल्क्य कांड’ है, जिसमें यज्ञवल्क्य ने अपनी गी को ज्ञान का जो उपदेश दिया है, उसका वर्णन है। इसमें न केवल अद्वैत का निरूपण है, किन्तु चार्वाक दर्शन से लेकर ज्ञान के सभी स्रोतों का भी विशेष वर्णन है। इतना महत्वपूर्ण भाग किसी भी अन्य उपनिषद् में नहीं है। ब्रह्म और आत्मा के ऐश्वर्य का भी प्रतिपादन इसी उपनिषद् में पहले-पहल मिलता है। विदेह-नरक की सभा में यज्ञवल्क्य की विद्वत्ता का परिचय इसी उपनिषद् में हम पाते हैं। अनेक आचार्यों को तथा जिज्ञासुओं को दिये गये उपदेशों का सुन्दर वर्णन भी इस उपनिषद् में है।

उपनिषदों का रचना काल

उपनिषदों की रचना जब हुई तथा किस क्रम से हुई यह कहना अत्यन्त कठिन है। किसी आधुनिक दार्शनिक मत का वर्गीकरण तो उपनिषद् में है नहीं तथा अन्य कोई ऐतिहासिक अन्तरंग प्रमाण भी नहीं है जिस के आधार पर रचना काल का निर्णय किया जा सके। भारतीय

^१ छान्दोग्य उपनिषद्, ७-१-२।

आस्तिक लोगों का कहना है कि वेद के संहिता, ब्राह्मण तथा आख्यार विभागों के समान उपनिषद् भी तो वेद का अन्तिम विभाग है। अतएव उन तीनों के समान यह भी प्राचीनतम लिखित ग्रन्थ है। यही कारण है कि उन्हीं के समान यह भी 'श्रुति' कहा जाता है और उसी ही प्रामाणिकता हम में है, जिसकी संहिता आदि में है। हम में कोई शन्देह नहीं कि उपनिषदों में जो मन्त्र की बातें हैं, वे तो वैदिक गान्य हैं, तथा उनके प्रवक्ता ऋषि लोग विनये नाम इन में हैं, वे सब ऐतिहासिक काल के बहुत पूर्व के हैं। कोई सांख्यीय बहिर्गम प्रमाण नहीं है जिससे उन्हीं काल के निषेध के लिए कुछ महाभारत मिल सके। अतएव उपनिषद् के काल का निर्णय करने के यथार्थ में हम समर्थ नहीं हैं। बहुत से पाश्चात्य तथा यहाँ के भी विद्वानों में हम प्रश्न का अनेक प्रकार से समाधान दिया है, किन्तु वह प्रमाणित नहीं और न सर्वमान्य हो है। हाँ, बौद्ध-दर्शनों के आधार पर इनका कहा जा सकता है कि कुछ उपनिषद् बौद्ध-काल के पूर्व के अग्रज हैं। बुद्ध का जन्म ईसा के पूर्व छठी सदी मानी जाती है। अतएव ये उपनिषद् छठी सदी के पूर्व के अग्रज हैं। इन उपनिषदों में 'छान्दोग्य,' 'बृहदारण्यक,' 'जेन,' 'तैत्तिरीय,' 'तैत्तिरीय,' 'कौशीनिक' तथा 'कठ' को विद्वानों ने प्राचीनतम स्वीकार दिया है।

यहाँ एक बात और बही जा सकती है। भीषड्मयवद्गीता को आस्तिक भारतीय परम्परा में 'उपनिषद्' कहते हैं। 'गीता' महाभारत का अंग है। संभवतः महाभारत के रचनाकाल में 'उपनिषद्' शब्द का पूर्ण व्यवहार रहा होगा। अतएव महाभारत में पूर्व ही उपनिषदों की रचना हुई होगी। महाभारत के युद्ध का समय ईसा से पूर्व तीन हजार वर्ष के लगभग कतिपय विद्वानों ने निश्चय किया है। इस स्थिति में तो उपनिषद् का जन्म अवश्य तीन हजार वर्ष ईसा से पूर्व होगा, ऐसा कहा जा सकता है। इसी के आधार पर आरण्यक, ब्राह्मण तथा संहिताओं का भी काल-निर्णय किसी प्रकार किया जा सकता है।

परन्तु इसी के साथ-साथ यह भी विचार करना आवश्यक है कि वेद के ये चारों भाग 'श्रुति' बड़े जाते हैं और प्रारम्भ में हजारों वर्षों तक लिखित नहीं थे। श्रुतियों का लिखित ब्रह्म होना। गुरु-शिष्य की परम्परा में ये सुरक्षित थे। इनके पाठों को सुद्ध रखने के लिए अनेक प्रकार के यत्न विद्वानों ने किये थे, यह भी प्रमाण सिद्ध है। अतएव यद्यपि संहिता से लेकर उपनिषद् पर्यन्त सभी उसी अनादि काल में ऋषियों के द्वारा प्रवर्तित हुए होंगे, तथापि ये

लिपिबद्ध बहुत बाद में हुए हैं, इसमें कोई भी सन्देह नहीं है। फिर भी बौद्ध काल के पूर्व ही मे इनका लिपिबद्ध होना आरम्भ हो गया होगा, ऐसा कहा जा सकता है।

उपनिषद् के विषय

‘उपनिषद्’ वेद के ज्ञानकाण्ड के अन्तर्गत हैं। उपासना के लिए भी किसी-किसी उपनिषद् में उपदेश है किन्तु वह ब्रह्म के व्यापक स्वरूप का परिचय देने के लिए है। जैसा पहले कहा गया है उपनिषदों में बिना किसी ऋषि के दार्शनिक विचार भरे हैं। इन्हीं को मूल मान कर बाद के ज्ञानियों ने भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से दार्शनिक शास्त्र बनाये। ‘वादरायण-

सूत्रों’ का तो आधार साक्षात् उपनिषद् ही है। प्रत्येक सूत्र एक एक उपनिषद् वाक्य का संक्षिप्त रूप है। यही कारण है कि वादरायण-सूत्र, ‘वेदान्त-सूत्र’ तथा उसके आधार पर रचा गया ‘वेदान्त’ दर्शन कहलाता है और उपनिषद् को भी ‘वेदान्त’ कहते हैं। चार्वाक तथा बौद्ध दर्शन का भी मूल तत्त्व उपनिषदों में है। उन्हीं के आधार पर अपने-अपने दार्शनिक विचारों को विद्वानों ने प्रस्तुत किया, इसमें कोई आश्चर्य की बात नहीं है। भिन्न-भिन्न दर्शन ज्ञान के भिन्न-भिन्न स्तूप हैं और उपनिषद् ज्ञान का भण्डार है। अतएव जितने प्रसिद्ध दर्शन हैं, एव अन्य भी जो बनाये जा सकते हैं सभी के मूल तत्त्व इन्हीं उपनिषदों में बिखरे हुए मिल सकते हैं।

उपनिषदों का मुख्य प्रतिपाद्य विषय ‘आत्मा’ है। संहिता से लेकर आरण्यक पर्यन्त जो ‘ब्रह्म’ आत्मा से भिन्न रूप में प्रतिपादित है, वह उपनिषद् में उससे अभिन्न माना गया है।^१ वास्तव में इन दोनों के अभिन्न होने से अर्थात् ईवी तथा आध्यात्मिक, इन दोनों शक्तियों के एक होने से, ‘आत्मा’ के अतिरिक्त विश्व में अब और कोई पदार्थ ही नहीं रहा। अब यह तत्त्व पूर्ण है। अतएव द्रष्टा और दृश्य दोनों में अब कोई भेद नहीं रहा। ‘आत्मन्’ ही सर्वव्यापी है और विश्व के सभी पदार्थ इसी के गर्भ में विलीन हो जाते हैं। इससे बहिर्भूत कुछ भी नहीं है। यही कारण है कि ‘बृहदारण्यक उपनिषद्’ ने कहा है—

^१ बृहदारण्यक, २-५-१९।

^२ ४. ४. ५।

‘त वा अपमानात् ब्रह्म विज्ञानमयो मनोमयः प्राणमयश्चातुर्यः
 श्रोत्रमयः शृङ्गिणीमय आतोमयो वायुमय आकाशमग्नेत्रीमनोज्ञोमयः
 काममयोऽजामयः शोषमयोऽशोषमयो धर्ममयोऽधर्ममयः सर्वमयः
 इत्यारिः’ ।

इसी से यह स्पष्ट है कि मंगार के जिनने स्थूल तथा सूक्ष्म पदार्थ हैं, सभी
 ‘आत्मा’ ही के रूप हैं । जिनकी वस्तुतः मंगार में हैं सभी का मार ‘आत्मा’ ही है ।

उपनिषदों में सब से विभिन्न महत्त्व ‘आत्मा’ ही को दिया गया
 है, कारण यह है कि इनके गणान जिन वस्तु दूरी नहीं
 है ।^१

इस प्रकार के ‘ब्रह्म’ या ‘आत्मा’ का लक्षण देना एक प्रकार से असम्भव है,
 तथापि ऋषियों ने अनेक प्रकार से इसके स्वरूप का वर्णन उपनिषदों में किया है ।
 यही ‘आत्मा’ प्राण, अज्ञान, ध्यान, उदान इन वायुओं के रूप में हमारे शरीर की रक्षा
 करता है । यही ‘आत्मा’ है, जो भूय, प्याय, शोच, धोह, जरा तथा मरण से हमारा
 उद्धार करता है । इसी के ज्ञान से पुत्र की, धन की तथा स्वर्ग
 आदि लोकों की प्राप्ति की इच्छा से विरक्त होकर मनुष्य परि-
 ब्राजक या संन्यासी का जीवन व्यतीत करता है ।^२ आत्मा पूर्ण और अमर है । यही
 कारण है कि सत्-असत्, छोटा-बड़ा, समीप-दूर, अन्त-बहिः आदि सभी विरुद्ध पदों
 का यह आधार है । अतएव सभी दर्शनकारों ने इसी परम सत्त्व को विभिन्न रूप में
 अपना-अपना मूलतत्त्व मान कर भिन्न-भिन्न दृष्टिकोण से भिन्न-भिन्न दर्शन-शास्त्रों
 की रचना की है ।

‘बृहदारण्यक उपनिषद्’ के अनुसार ब्रह्म-ज्ञान सब से पहले क्षत्रियों में पा
 और बाद को ब्राह्मणों ने इसे प्राप्त किया । इससे यह स्पष्ट है कि कोई भी इस
 ब्रह्म को जान सकता है, यदि वह सर्वथा अपनी तपस्या के अनुसार इस को पाने का
 अधिकारी है । वस्तुतः यह ‘आत्मा’ वेद के अध्ययन द्वारा प्राप्त नहीं होता और न
 अच्छी धारणाशक्ति ही के द्वारा । साधक जिस ‘आत्मा’ का वर्णन करता है, उस

^१ बृहदारण्यक, ४-५-६ ।

^२ बृहदारण्यक, ४-५ ।

‘आत्मा’ से ही यह प्राप्त किया जा सकता है। उसके प्रति यह ‘आत्मा’ अपने स्वरूप की अभिव्यक्ति कर देती है। यही उपनिषद् में कहा गया है—

‘नायमात्मा प्रवचनेन सम्भ्यो न मेधया न बहुधा श्रुतेन ।

यमेवैव वृणुते तेन सम्भ्यस्तस्यैव आत्मा विवृणुते तन्मूँ स्वाम् ॥’

यह परमात्मा का अनुग्रह है। परन्तु ‘आत्मा’ का ज्ञान अन्तःकरण की परिशुद्धि ही के द्वारा प्राप्त होता है।^१

‘ब्रह्म’ के मूर्त और अमूर्त ये दो रूप हैं। यह मर्त्य और अमर्त्य, स्थिर तथा अस्थिर (यत्), सत् (स्वलक्षण) तथा त्यत् (अवर्णनीय) है। इसे ही ‘परमात्मा’ भी कहते हैं। यही ‘परमात्मा’, अविद्या के कारण बन्धन में पड़कर ‘जीवात्मा’ कहलाता है, पूर्ण जन्म के कर्म के अनुसार

मूल और दुःख के भोग के लिए इस ससार में आता है और जन्म-मरण से युक्त रहता है। ससार में आने के समय अपने भोग के अनुकूल स्थूल शरीर को धारण करता है। यह हम लोक और परलोक में घूमता है और स्वप्नावस्था में दोनों लोकों का एक साथ ज्ञान प्राप्त करता है।

स्वप्न में भी हमें मुख और दुःख का अनुभव होता है। स्वप्न में यह स्वप्न के विषयों को देखने के योग्य एक दूसरा शरीर धारण कर लेता है, जो इसके स्थूल शरीर से भिन्न है। उपनिषद् का कहना है कि यह जीव अपने भोग के लिए स्वप्न में स्वयं नवीन-नवीन विषयों की सृष्टि कर लेता है।^२ परन्तु वस्तुतः स्वप्न की भी सृष्टि ब्रह्म ही की है। जीवात्मा और ब्रह्म तो एक ही है।

जिस प्रकार शरीर की दृक्त्रि के क्षीण होने पर जाग्रत अवस्था से स्वप्नावस्था में जीव प्रवेश करता है, उसी प्रकार अपने जर्जर स्थूल शरीर को छोड़कर अविद्या के

^१ कठोपनिषद्, १. २. २३ ।

^२ बृहदारण्यक, ४-४-१९ ।

^३ बृहदारण्यक, २-३-१ ।

^४ ‘तदयं निर्माय’—बृहदारण्यक, ४-३-९ ।

प्रभाव से वह दूसरा नूतन शरीर धारण करता है। इसी शरीर के छोड़ने को 'मरण' कहते हैं। जीव के मरण के समय की अवस्था का वर्णन करता हुआ उपनिषद्

मरणकाल में
जीव का स्वरूप

कहता है कि जीव दुर्बल और संज्ञारहित हो जाता है और हृदय में अवस्थित होता है। सबसे पहले उसका 'रूप' का ज्ञान नष्ट हो जाता है। अन्य इन्द्रियो के साथ-साथ अन्तःकरण भी

शिथिल हो जाता है। तब हृदय के ऊपर का भाग प्रकाशित हो उठता है। उसी प्रकाश के सहारे जीव अपने कर्म के प्रभाव के अनुसार शरीर के भिन्न-भिन्न छिद्रों

वासना से दूसरे
जन्म का निर्णय

से बाहर निकल पड़ता है। उसके साथ-साथ उसकी 'जीवनीशक्ति' भी रहती है। उस समय भी जीव में 'वासना' स्पष्ट रूप से भासित होती है। इसी 'वासना' के प्रभाव से जीव के भावी दूसरे

जन्म के स्वरूप का निर्णय होता है।^१

इस समय जीव ने, जैसा अपने जीवन में, कर्म किया है, उसी के अनुसार उसका भविष्य जीवन भी होगा। अतएव इस स्वरूप को अच्छा बनाने के लिए जीवित

कर्मानुसार
भविष्य जीवन

अवस्था में उसे शुभ कर्म करना चाहिए, ज्ञान प्राप्त करने के लिए योगाभ्यास करना चाहिए, एव उपनिषद् आदि धार्मिक ग्रन्थों के अध्ययन से ज्ञान प्राप्त करना चाहिए।^२ इस प्रकार अच्छे

कर्म करने से मरने पर जीव अच्छे स्वरूप को, अच्छे देश को, तथा अच्छे शरीर को प्राप्त करता है। इसी से यह स्पष्ट है कि जीव इस लोक से परलोक जाता है और अपने कर्म के अनुसार सर्वत्र भोग करता है। तपस्या के कारण पुण्य के उदय होने से तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति जीवित अवस्था ही में यदि किसी जीव को हो जाय, तो उसके ज्ञान के प्रभाव से उसकी वासना नष्ट हो जाती है, क्रियमाण कर्म का नाश हो जाता है एवं सञ्चित कर्म भी शक्तिहीन हो जाता है। यह 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था है।

जीवन्मुक्ति

इस अवस्था में प्रारब्ध कर्म के अनुसार जीव का स्थूल शरीर स्थिर रहता है और पदचान् प्रारब्ध के नाश हो जाने पर शरीर का पतन हो जाता है और जीवात्मा अपने स्वरूप का साक्षान् अनुभव करता है। उसके बाद चरम पद की प्राप्ति होती है।^३

^१ बृहदारण्यक, ४-४-२ ।

^२ शंकरभाष्य—बृहदारण्यक उपनिषद्, ४-४-२ ।

^३ उमेरामिच—हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ ११२-११५ ।

मृष्टि की प्रक्रिया भी उपनिषद् में वर्णित है। उसके अनुसार मृष्टि के आदि में कुछ भी नहीं था। केवल मृत्यु थी। बाद को मन, जल, तेजम्, पृथ्वी और अन्त में प्रजापति की मृष्टि हुई। इसके पश्चात् मुर और अमुर हुए।^१ एक दूसरे स्थान में यह भी कहा गया है कि सबसे प्रथम पुण्य का और बाद को रूनी का स्वरूप उत्पन्न हुआ और इन दोनों से विरह की मृष्टि हुई।^२ आकाश में मृष्टि होनी है और उसी में जगत् का लय भी होना है।^३ इस प्रकार अनेक रूपों में मृष्टि का वर्णन है। सभी के अध्ययन से यही मालूम होना है कि सब से पहले एक अव्यक्त रूप था और उसी से व्यक्त रूप में जगत् की मृष्टि हुई है। यह अव्यक्त रूप हो तो 'परब्रह्म' है और समस्त जगत् इसी से उत्पन्न होता है एवं अन्त में इसी में लय को प्राप्त करना है, यही उपनिषद् में कहा गया है—

‘यतो वा इमानि भूतानि जायन्ते।

येन जातानि जीवन्ति। यत्प्रथममभितर्कितानि।’^४

मनएव ब्रह्म ही जगत् का निमित्त तथा उत्पादान दोनों कारण है।

उपनिषदों में भी कर्म की गति का सविस्तार वर्णन है। ‘देवयान’ तथा ‘तृणयान’ मार्ग का वर्णन है। पुण्य कर्मों से अच्छे योनि में तथा पाप कर्मों में दुष्मिन् योनि में जीव को जन्म ग्रहण करना पड़ता है।

आत्मा के मातापितर के लिए तथा ब्रह्म-ज्ञान के लिए जीव को कानिष्ठ, बाहिर तथा मानसिक मध्य करना अत्यावश्यक है। मध्य का पालन करना, हिंसे के बस्तु को ग्रहण न करना, ब्रह्मचर्य का पालन करना, इन्द्रियो का नियंत्रण करना, हिंसा में विरक्त रहना, माता, पिता तथा अनिष्टियों का देखना के समान आदर करना, निन्दनीय कर्मों को न करना, संसार के विषयों को ब्रह्म-ज्ञान का धनु ममभना, इत्यादि कर्मों के द्वारा

^१ बृहदारण्यक, १-३-१; छान्दोग्य, २-१-१-५।

^२ बृहदारण्यक, १-४-१।

^३ छान्दोग्य, १-९-१।

^४ तैत्तिरीय उपनिषद्, ३-१।

ब्रह्म-साक्षात्कार के लिए अपने अन्तःकरण को हर तरह से पवित्र रत्न अत्यावश्यक है ।

कायिक, वाचिक तथा मानसिक शुद्धि के द्वारा 'प्रत्यक्ष-चेतन' जो अपने में 'अहम् भाव' के रूप में है, उसे समझने का प्रयत्न करना चाहिए । इसके लिए 'निदिध्यासन' को आवश्यकता है । अतएव योगशास्त्र के साधन की प्राप्ति करना चाहिए । इसके लिए सब से पहले 'धृढा' होनी चाहिए, परचा-गुरु के प्रति आत्मसमर्पण आवश्यक है । इसी के साथ-साथ 'अहम्भाव' का पराजय होता है । ऐसा होने पर ही 'तत् त्वम् अस्मि'^१ का उपदेश जिज्ञासु को आचार्य देते हैं । अन्तःकरण शुद्ध होने के कारण 'जहत्' और 'अजहत्' लक्षणों के द्वारा साधक को 'तत्' (=आत्मा) और त्वम् (=जीवात्मा) के ऐक्य का ज्ञान हो जाता है । इनके परचात् साधक अपने ही शरीर में 'अहम् ब्रह्म अस्मि' या 'सः अहम्' आदि उपनिषद्-महावाक्य के उपदेश को गुरु-मुख से सुनकर स्वयं अपने ही आत्मा में 'ब्रह्म' का अनुभव करने लगता है । इस वाक्य के द्वारा ज्ञान प्राप्त करने के अनन्तर जीव 'अयम् आत्मा ब्रह्म' इस महावाक्य का अनुभव करने का अभ्यास करता है ।

इस अवस्था में पहुँच कर साधक को क्रमशः 'तत्', 'त्वं', 'अहम्' और 'अयम्' इन सभी भावनाओं का अपनी आत्मा के साथ अपने ही शरीर के भीतर ऐक्य का अनुभव हो जाता है । इस प्रकार जीव अपने स्वरूप का साक्षात्कार आत्मा के रूप में करने के अनन्तर, 'एकेन बिज्ञानेन सर्वं बिज्ञातं भवति'^२ इस उपनिषद् महावाक्य के अनुसार, वह साधक सभी वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त कर 'सर्वं सत्त्विवं ब्रह्म'^३ की अनुभूति स्वयं कर लेता है । यही उपनिषदों का रहस्य है, उपदेश है तथा चरम लक्ष्य है । इसी की अवरोधानुभूति से साधक दुःख की आत्यन्तिक-निवृत्ति को प्राप्त

^१ छान्दोग्य, ६-८-७ ।

^२ बृहदारण्यक उपनिषद्, १-४-१० ।

^३ बृहदारण्यक उपनिषद्, २-५-१९ ।

^४ पञ्चब्रह्मोपनिषद् २९-३० ।

^५ छान्दोग्य, ३-१४-१ ।

करता है। वह बाद में संसार बन्धन से मुक्ति पाकर जन्म-मरण के पाश से सब दिन के लिए छुटकारा पाकर उस अनामय, सन्निधानन्द परम पद को प्राप्त कर इस संसार में पुनः नहीं आता।^१ इसी से यह भी स्पष्ट हो जाता है कि तत्त्व एक ही है और उसी से समस्त संसार की वस्तुएँ उत्पन्न होती हैं और पुनः अन्त में उसी में लीन हो जाती हैं। इसीलिए श्रुति ने कहा है—‘वाचारम्भं विचारो नामधेयं वृत्तिरेत्येव सत्यम्’।^२

^१ श्वेता, ८-२१; १५-६।

^२ छान्दोग्य, ६-१-४-६।

तृतीय परिच्छेद भगवद्गीता में दार्शनिक विचार

उपनिषदों के द्वारा ज्ञान का विस्तार होता था। अधिकांश लोग इनके उपदेशों को आचार्यों के मुण से मुनकर उम पर तर्क-वितर्क के द्वारा मनन कर परम पद तक पहुँचने का प्रयत्न करते थे। किन्तु उपनिषद् के मन्त्र रहस्यपूर्ण हैं, इनके अर्थ को सभी सुगमता से नहीं समझ सके और न तो सभी इन उपदेशों के समझने के पूर्ण अधिकारी ही हैं। इसलिए इनमें आशामय जनता को वितोष लाभ नहीं होता। परन्तु ज्ञान की प्राप्ति से कोई व्यक्तिन रह जाय यह इष्ट नहीं है। इसलिए सरल रूप में उपनिषद् की ज्ञान की बातें 'गीता' के उपदेशों के द्वारा जनता को प्राप्त होनी है।

उपनिषदों के उपदेशों के प्रचार के पश्चात् महाभारत का युद्ध हुआ। पाण्डवों के मुख्य योद्धा अर्जुन थे। कृष्ण भगवान् अर्जुन के रथ के सारथी थे। अर्जुन बहुत ही पराक्रमी थे। इनके समान क्षीर दूधरा कोई उन दिनों नहीं था। इनमें शक्ति, उत्साह, पौरव्य और साधन सभी पर्याप्त मात्रा में थे, जिनके सहारे महाभारत के युद्ध में इनकी जय निश्चित थी। सबसे बड़ी बात तो यह थी कि साक्षात् परब्रह्म परमात्मा कृष्ण के रूप में इनके सारथी थे। पुनः जय प्राप्त करने में संका ही क्यों हो सकती थी? इन बातों का अभिमान भी अत्यन्त रूप में अर्जुन में अवश्य रहा होगा।

परन्तु अभिमान की मात्रा अत्यधिक बढ़ गयी और युद्ध क्षेत्र में सुसज्जित रथ पर पहुँचते ही मोह ने अर्जुन को अभिमूढ कर लिया। जिन-जिन साधनों पर उन्हें पूरा भरोसा था, वे सभी इनका साथ छोड़ गये। इनका प्रिय धनुष 'गाण्डीव' शक्ति हीन हो गया। अतएव पौरवहीन होकर अपने अहंकार की पराजय मान कर भगवान् के प्रति अर्जुन ने आत्मसमर्पण किया।

[illegible][illegible]

अष्टौ श्लोः इत्यनिर्गता इत्यन्ताहमप्युच्यते ।

स्थितोऽग्न्यः जलनादेहः करिष्ये वचनं तव ॥

परी यदि मंतेन ये भगवद्गीता वा गायेत् ।

इन बातों से स्पष्ट है कि ‘तान्त्रिक’ और गीता इन दोनों का मुख्य प्रतिपाद्य विषय, ‘आत्मा’ के स्वभाव का निरूपण ही है। दोनों में आत्म प्राप्ति के उपदेश के माध्यम से ज्ञान प्राप्त करने का उद्देश्य है। गीता में विशेषण है—विज्यात्म ब्रह्म कहने की। अर्थात् वे स्वभाव का विशेषण विशेष रूप से गीता में है। ये बातें तान्त्रिकों में भी हैं, किन्तु गीता में सरल

^१ गीता, अध्याय २ ।

गीता, २-७ ।

¹ गीता, अध्याय २ ।

* गीता, १८-७३ ।

तथा गण्ट वादों में इनका वर्णन है, जिससे साधारण जनता भी इन बातों को
अपनिषद् और गमक मने। सम्मत. जिसनी बातें उगनिषदों में हैं, वे गद गीता
गीता में भी हैं। अतएव कहा गया है—

सर्वोपनिषदो मासो योगो गोपात्मन्यनः ।

वाचो वर्यः सुधीर्भक्तो दुग्धं गीतामृतं महत् ॥^१

इसीलिए एक प्रकार के गीता भी 'अपनिषद्' कहलाती है। लोगों के लिए
यह भी उतना ही महत्वपूर्ण और प्रामाणिक ग्रन्थ है, जिसका अपनिषद्। हर तरह के
लोगों के लिए हर तरह के उपदेश गीता में हैं। एक मात्र यही
गीता का महत्व एक ग्रन्थ है, जिसके अध्ययन से शांति मिलती है और इसके
उपदेश के अनुसार ज्ञान प्राप्त करने में दुग्ध की आत्यन्तिक निवृत्ति भी हो जाती
है। यही तो भगवान् ने स्वयं कहा है—

सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं शरणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥^२

अर्थात् सभी धर्मों को छोड़कर एक मात्र मुझ में आत्मसमर्पण करो, मेरी शरण ग्रहण
करो, और मैं तुम्हें सभी पापों से मुक्त कर दूंगा। कोई चिन्ता न करो। इस ग्रन्थ
के महत्व के सम्बन्ध में भगवान् ने स्वयं कहा है—

जो कोई भूक में पराभक्ति रखकर इस परम गोपनीय गीता को मेरे भक्तों को
सुनावेगा, वह निश्चय मुझको प्राप्त करेगा। उस के अतिरिक्त मनुष्यों में मेरा प्रिय
करने वाला दूसरा कोई नहीं है और न हो सकता है। धर्म से युक्त जो भी हम दोनों
के इस संवाद को, अर्थात् गीता को, पढ़ेगा उसका मैं इष्ट हूँ। जो कोई इस गीता के
पाठ को श्रद्धा से और ईर्ष्या रहित होकर सुनेगा वह अवश्य ही मुक्त होकर दिव्यलोक
को प्राप्त करेगा।^३ यही कारण है कि सभी लोग इस ग्रन्थ को साक्षात् भगवान् का
उपदेश मानते हैं और अपनी-अपनी जीवन-यात्रा को सफल बनाने के लिए तथा
चरम पद तक पहुँचने के लिए इसे पढ़ते हैं। इस ग्रन्थ के पढ़ने से लौकिक तथा
अलौकिक ज्ञान को लोग प्राप्त करते हैं।

^१ गीता, १८-६६।

^२ गीता, १८-६८-७१।

महाभारत के भीष्मपर्व का एक अंश 'गीता' है।^१ महाभारत को शास्त्रों में 'पञ्चमवेद' कहा गया है। वस्तुतः जनसाधारण के लिए तथा विद्वानों के लिए भी महाभारत, उपयोगिता की दृष्टि से, वेदों से भी विशेष महत्त्व महाभारत का प्राप्त होता है और इसके वचन को श्रुति के समान ही सभी प्रामाणिक मानने हैं। यही एक मात्र ग्रन्थ है जिसमें समस्त ज्ञान भरा है और जो इसमें नहीं है, वह कहीं नहीं है। इस ग्रन्थ को पढ़ने का अधिकार सभी वर्गों को, स्त्री तथा पुरुष को एवं म्लेच्छों को भी समान रूप से है।

इसकी रचना के समय के सम्बन्ध में बहुत से विद्वानों के भिन्न-भिन्न मत हैं। चिन्तामणि विनायक-बैद्य, करन्दिकर, आदि विद्वानों का कहना है कि महाभारत की लड़ाई दिसम्बर ११, ३१०२ ईसा से पूर्व को आरम्भ हुई थी। महाभारत का रचनाकाल प्रोफेसर अयबले का मत है कि ३०१८ ई० पू० में लड़ाई आरम्भ हुई, प्रोफेसर तारकेस्वर भट्टाचार्य का कहना है कि १४३२-३१ ई० पू० में लड़ाई आरम्भ हुई। ऐसी स्थिति में गीता की भी रचना महाभारत के समय में ही हुई होगी।

महाभारत के साध-साध गीता के उपदेश को भी व्यास ही ने इस रूप में लिखा। मञ्जय ने द्रुपदायुध को युद्ध की बातें सुनाने के अवसर पर अर्जुन को दिये गये गीता के उपदेश को भी उन्हें सुनाया। अतएव महाभारत के युद्ध के पश्चात् व्यास ने अपनी दिव्यशक्ति से महाभारत की लड़ाई की सभी बातों को जानकर इस ग्रन्थ की रचना की, चाहे वह १९०० ई० पू०, या ३०१८ ई० पू० में हुई हो।

गीता के प्रति आक्षेप

कुछ लोगों के विचार से 'गीता' के आधुनिक पाठ के सम्बन्ध में अनेक संशय हैं—(१) गीता की रचना महाभारत के पश्चात् हुई और बाद को महाभारत में उसे जोड़ दिया गया। (२) गीता के उपदेश बहुत संक्षेप में थे, बाद को उनका विस्तार किया गया। (३) गीता में ७०० श्लोक हैं, यह सम्भव नहीं है कि इतने श्लोक पहले रहे होंगे। इसके प्रमाण में भोज-पत्र पर लिखी हुई गीता की पुस्तक का उल्लेख किया जाता है। गीता की वर्तमान

^१ अध्याय, २५-४२।

पुस्तक में जो उपदेश हैं, वे युद्ध क्षेत्र में, सेनाओं के बीच में तथा इतने घड़े समय में देने के योग्य नहीं हैं। वे तो एकान्त में, किसी शान्त आश्रम में ही बैठकर दिये जा सकते हैं।

इस प्रकार के आक्षेपों के समाधान में निम्नलिखित बातें नही जा सकती हैं—

युद्ध-क्षेत्र में आने के पहले अर्जुन को इस प्रकार का मोह, अंसा कि 'गीता' में कहा गया है, कभी नहीं हुआ था। उनमें अभिमान भरा हुआ था और उन्हें अपने कर्त्तव्यपथ को दिसाने के लिए किसी की सहायता की अपेक्षा नहीं थी। अपने पौरुष पर उन्हें पूर्ण विश्वास था। इसलिए युद्ध-क्षेत्र में उपस्थित होने के पूर्व, सर्वदा एक साथ रहते हुए भी, कृष्ण से अर्जुन ने पौरुष प्रदर्शन के निमित्त किसी प्रकार की सहायता न मांगी। अग्य की सहायता की माँग तो अपनी पराजय स्वीकार करनी थी। अभिमान के रहते हुए अर्जुन ने कृष्ण से ज्ञान की बातों की माँग कभी भी नहीं की। परन्तु युद्ध-क्षेत्र में उपस्थित होते ही अर्जुन का पौरुष हार मान गया, अहंकार की पराजय हुई और मोह के वश में आकर अपने कर्त्तव्य पथ का निर्णय करने में असमर्थ अर्जुन ने कृष्ण के प्रति आत्मसमर्पण कर दिया और दिव्य के रूप में कृष्ण से ज्ञान के उपदेश की याचना की।¹

अहंकार के रहते हुए ज्ञान का उदय नहीं होता, गुण की कृपा नहीं होती, तथा उपदेश ग्रहण करने की योग्यता नहीं होती। अतएव ज्यों ही अहंकार दूर हो गया, अर्जुन ज्ञान के उपदेश को सुनने तथा मनन करने के अधिकारी हो गये उन्ही क्षण कृष्ण भगवान् ने उन्हें ज्ञान का उपदेश दिया। इसमें एक क्षण भी विलम्ब नहीं किया जा सकता है। यह अवस्था तो युद्ध-क्षेत्र ही में उपस्थित हुई, पहले नहीं। अतएव 'गीता' का उपदेश भगवान् ने अर्जुन को वही अवस्था में दिया। इसमें कोई संदेह नहीं।

एक और बात नही जा सकती है। सम्भव है कि एक साथ रहते हुए इन दोनों में इतनी घनिष्टता हो गयी हो, जिसके कारण अर्जुन को कृष्ण भगवान् के शुद्ध स्वरूप का भान नहीं हुआ था वे उसे भूल गये थे। संस्कृत में एक कहावत है कि 'अनिपरिचयाद् अज्ञा'। इसी के कारण युद्ध-क्षेत्र में आने के पूर्व कृष्ण के स्वयं

¹ गीता, २-६-७।

का पूर्ण ज्ञान अर्जुन को नहीं था, यदि होता तो वह कुछ ज्ञान उनसे अवश्य प्राप्त कर लेते। यह बात अर्जुन ने स्वयं स्वीकार की है—

‘सखेति मत्वा प्रसमं यदुक्तं हे कृष्ण हे यादव हे सखेति ।
 अज्ञानता महिमानं तवेवं मया प्रमादात्प्रणयेन वाऽपि ॥
 यच्चावहासार्यमसत्कृतोऽसि विहारशम्यासनभोजनेषु ।
 एकोऽप्यवाप्यभ्युत तत्समर्था तस्मात्तये त्वामहमप्रमेयम् ॥
 पितासि लोकस्य खराचरस्य स्वमस्य पूज्यश्च गुरुर्गरीयान् ।
 न त्वत्समोऽस्तव्यमधिकः कुतोऽप्यो लोकत्रयेऽप्यप्रतिमप्रभावः ॥
 तस्मात्प्रणम्य प्रणिपाद्य कायं प्रसारये त्वामहमीशमीडधम् ।
 पितेव पुत्रस्य सखेव सख्युः प्रियः प्रिपावाऽर्हसि देव सोऽनुम् ॥’

तुम्हारी महिमा को न जानते हुए या तुम्हारे प्रति अत्यन्त प्रेम के कारण तथा अज्ञान के कारण मैंने जो तुम्हें बिना सोचे समझे हे कृष्ण, हे यादव, हे सखा, आदि शब्दों से सम्बोधित किया एवं जो तुम्हें की बातें अकेले में, तथा लोगो के सामने खेल में, सोने के समय तथा भोजन के काल में, मैंने तुम्हारे साथ की, हे अभ्युत ! उन सब को आप क्षमा करें। आप स्थावर और जंगम सभी के पालक हैं, पूज्य हैं, ध्येष्ठ हैं, गुरु हैं। आप के समान इन तीनों लोको में दूसरा कोई नहीं है। आप का प्रभाव अतुलनीय है। अतएव साष्टांग प्रणाम कर आप से प्रार्थना करता हूँ कि जिस प्रकार पिता अपने पुत्र के, मित्र अपने मित्र के, स्वामी अपनी स्त्री के अपराधों को क्षमा करता है, उसी प्रकार आप मेरे अपराधों को भी क्षमा कर दें।^१

भगवान् की
प्रतिज्ञा

ऐसे अवसर पर ही भगवान् की प्रतिज्ञा है—

‘सर्वधर्मान् परित्यज्य मामेकं धारणं व्रज ।

अहं त्वा सर्वपापेभ्यो मोक्षयिष्यामि मा शुचः ॥’^२

^१ गीता, ११-४१-४४ ।

^२ गीता, १८-६६ ।

परम पवित्र ज्ञान के उपदेश को देने के पूर्व शिष्य की परीक्षा करना अत्यावश्यक है। जब तक शिष्य सर्वात्मना ज्ञान प्राप्त करने की अपनी उन्मत्त इच्छा न प्रकट करे,

उपदेश ग्रहण करने की योग्यता

अहंकार को दूर न करे, आत्ममर्माण न करे, यथार्थ में शिष्य न बने, तब तक गुरु का उपदेश उसे प्राप्त न होगा और उपदेश देना भी न चाहिए। यही बात हमें 'कठोपनिषद्' में यमराज

और नचिकेता के दृष्टान्त में मिलती है। इन बातों से यह स्पष्ट है कि युद्धभोग

आत्मोपदेश के लिए उचित स्थान

में उपस्थित होने पर ही वह सु-अवसर उपस्थित हुआ, जब भगवान् अर्जुन को 'आत्मा' के अमर और अजर होने का उपदेश दे सकते थे।

एक और बात है—कृष्ण भगवान् ने भी इस अवसर को अपने हाथ से जाने न दिया। जिस प्रकार गुरु का मिलना कठिन है, उसी प्रकार मन्त्रे शिष्य का मिलना

उपदेश के लिए सुअवसर

भी कठिन है। अतएव भगवान् ने उन्नी क्षण ज्ञान का उपदेश देना उचित समझा, क्योंकि सबसे अधिकारी बन कर अर्जुन उपदेश ग्रहण करने के लिए हर तरह से उन्नी समय प्रस्तुत थे।

सम्भव है कि इस अवसर का सदुपयोग न करने से, पुनः कोई आपत्ति आनकती थी और कृष्ण उपदेश न दे सकते। इन बातों को मन में रखकर भगवान् ने भी इसी अवसर पर अपना उपदेश देना उचित समझा।

रहा प्रश्न समय की अल्पता का। उसके सम्बन्ध में यह ध्यान में रखना चाहिए कि कृष्ण साक्षात् परमात्मा के स्वरूप हैं। इनके ही बनाये जगत् के समस्त विषय हैं।

उपदेश के लिए समय इनकी ही आज्ञा से नक्षत्र और तारे चमकते हैं। ये ही काल-स्वरूप हैं, अर्थात् देश और काल के निर्माता हैं। अपने वास्तविक

स्वरूप का परिचय इन्हीं विध्वरूप दर्शन में एव अन्यत्र भी अनेक प्रकार से दिया है। अतएव एक क्षण को अनन्त काल में तथा अनन्त काल को एक क्षण में परिवर्तन करने का सामर्थ्य तो इन्हीं में है। इसलिए कौन कह सकता है कि 'गीता' के उपदेश के लिए भगवान् को कितना समय लगा होगा। उसका माप करने वाले भी तो वही भगवान् हैं। अतः यह प्रश्न हमारे विचार में कोई बाधा नहीं दे सकता और यह प्रश्न भगवान् के स्वरूप को न जानने वाले ही कर सकते हैं, अन्य नहीं।

इन बातों को ध्यान में रखते हुए उपर्युक्त प्रश्नों का समाधान बहुत ही सरल है। 'गीता' जिस स्वरूप में हमारे सामने परम्परा से चली आती है, वही विश्वसनीय 'गीता' की पुस्तक है और उन्ही सात सौ श्लोकों में 'गीता' के उपदेश दिये गये हैं।

गीता के मुख्य उपदेश

अर्जुन को अपने कर्त्तव्य, अर्थात् दुष्टों के नाश करने के लिए युद्ध करने का उपदेश भगवान् ने तीन प्रकार से दिया है—भारमायिक, व्यावहारिक तथा सामाजिक ।

‘भारमायिक-दृष्टि’ से कोई मरता नहीं है । ‘आत्मा’ अमर, अचल, अजर, अमर, सत्य, नित्य, अचिन्त्य, व्यापक है । जर्जर पुरान शरीर को त्यागना ‘मरण’ है और दूसरे अच्छे शरीर को स्वीकार करना ‘जन्म’ है । इस वस्तु का नाश नहीं होता संसार में किसी का नाश नहीं होता । ‘आत्मा’ का नाश किसी प्रकार से नहीं होता ।^१ इन बातों को ध्यान में रखने से यह विश्वास करना चाहिए कि कौरवों का नाश नहीं होगा, केवल उनका स्थूल शरीर बदल जायगा । अतएव युद्ध करने में कोई दोष नहीं है ।

‘व्यावहारिक-दृष्टि’ से मान लिया जाय कि सभी जीव मरते और उत्पन्न होते हैं, फिर भी ये सभी कौरव एक न एक दिन अवश्य मरेंगे और इस समय तुम इनके नाश में एक निमित्त मात्र होते हो; और भी एक बात है, हे, अर्जुन! सुप्त क्षत्रिय हो । क्षत्रियों के लिए धार्मिक-युद्ध से बढ़कर कोई दूसरा कल्याणप्रद कर्म नहीं है । इस प्रकार के युद्ध को पाकर क्षत्रिय लोग खुशी होते हैं । अतएव ऐसे युद्ध से विमुक्त हो जाना तुम्हारे लिए अघमं है, अयशस्कर है और पाप है । तुम्हारी निन्दा होगी । इससे तो मरना ही अच्छा है । फिर मरने के लिए ऐसे युद्ध से अन्यत्र कौन सा अच्छा स्थान तुम्हें मिलेगा ? इस युद्ध में मरने से तुम्हें स्वर्ग मिल जायगा । इन बातों को सभी दृष्टिकोणों से सोचकर तुम्हें युद्ध करना उचित है ।^२

परम पद के जिज्ञासु को अपने कर्मों के फल की इच्छा कभी न करनी चाहिए । अनासक्त होकर कर्म को करते रहना चाहिए । यद्यपि ‘गीता’ में अन्त में ज्ञान ही अनासक्त कर्म को सबसे श्रेष्ठ कहा गया है^३ और ज्ञान की ही प्राप्ति से परम पद की प्राप्ति होती है, किन्तु कर्म और भक्ति के बिना ज्ञान की प्राप्ति नहीं हो सकती । बिना परा-भक्ति के ज्ञान भी नहीं प्राप्त किया जा सकता

^१ गीता, २-११-२५ ।

^२ गीता, २-२६-३८ ।

^३ गीता, ४-३३ ।

और यह भी सत्य है कि अनामकृत होकर कर्म विये बिना भक्ति भी नहीं मिलती । इन तीनों का परस्पर अति घनिष्ठ और एक प्रकार से अविनाभाव सम्बन्ध है ।

भक्त और भक्ति की महिमा गीता में स्वयं भगवान् ने अपने मुख से अनेक रूपों में दिखायी है । भगवान् ने कहा है कि 'वह परम पुरुष, जिसके अन्दर सभी भूत हैं और जिसने समस्त विश्व का विस्तार किया है, केवल अनन्य-भक्ति और भक्त की महिमा भक्ति ही से मिलता है' ।^१ 'जो भक्ति-पूर्वक मेरी सेवा करते हैं, उनके हृदय में मैं निवास करता हूँ और वह भी मेरे हृदय में रहने है ।'^२ भगवान् के प्रति भक्ति होने के कारण ही अर्जुन ने विश्वरूप का दर्शन पाया ।^३ इसी तरह से अनेक प्रसंगों में भगवान् ने भक्त और भक्ति की महिमा का वर्णन किया है ।^४ भगवान् अपने भक्त का समस्त भार अपने ऊपर ले लेते हैं^५—

‘अनन्याश्चिन्म्यतन्तो मां ये जनाः पर्युपासते ।

तेषां निर्यामिषुक्तानां योगक्षेमं वहाम्यहम् ।’

अनामकृत कर्म की महिमा 'गीता' में बहुत अच्छी तरह कही गयी है ।^६ किसी भी दशा में कर्म से च्युत न होना चाहिए, विन्तु अनामकृत होकर ही कर्म करना चाहिए ।^७

माधव को काम, मोह, लोभ तथा मोह से दूर रहना चाहिए ।^८ मुक्त और दुःख में समान रूप से रहना चाहिए ।^९ अपनी इन्द्रियों को तथा अन्तःकरण को अपने

^१ गीता, ८-२२ ।

^२ गीता, ९-२९ ।

^३ गीता, ११-५४ ।

^४ १४-२६; ११-२९ ।

^५ गीता, ९-२२ ।

^६ गीता, २-५५, ७१, ७२; ३-१९; ४-१९-२१ ।

^७ अष्टाध्याय, ४, ५, १२, १७, १८; उपेक्षामित्र — हिन्दू अर्थ हिंदुत्व विभागकी,

भाष्य १, पृष्ठ १४३-१५० ।

^८ गीता, ४-१०; ५-२६; १८-५३ ।

^९ गीता, ४-२२ ।

यस में रचना चाहिए।^१ भगवान् में पूर्ण श्रद्धा रखनी चाहिए। भगवान् ही की प्रशंसा के लिए कार्य करना चाहिए। भगवान् ही में आत्मसमर्पण करना चाहिए।

ज्ञान की प्राप्ति करनी चाहिए और भगवान् के साथ अपने को साधक के वर्गमें रखना चाहिए। त्रिभुक्तियों का साधक पवित्र होकर एकाग्र

में लागू करे। थोड़ा आहार करे। चाय, बायल तथा मानसिक मग्न करे और

भगवान् का स्मरण

भगवान् को छोड़ अन्य किसी वस्तु में आसक्त न हो। अपने शरीर को इस प्रकार नियंत्रित करे कि त्रिमूर्ति अलक्षण में केवल उन्हीं भगवान् का स्मरण हो।^२ इसके लिए जीवन भर प्रयत्न करना चाहिए और स्मरण रखना चाहिए कि जीवन के अन्तिम क्षण में जो भावना हृदय में उत्पन्न होगी, वही भावने के जीवन को बनायेगी—

‘यं यं चास्मि स्मरन् भावं त्यज्यन्ते कलेकरम् ।

तं तमेवेति शौमेध सदा तद्भाषयन्निजः ॥’

शोक और मोह में जब लोग पीड़ित होते हैं, तब उन्हें अपने वर्णध्व का ज्ञान नहीं

होता और वे अपने वर्णध्व के लिए कुछ भी नहीं सोच सकते हैं। शोक और मोह को दूर करने के लिए ‘गीता’ के उपदेश हैं। यह ज्ञान भगवान् और अर्जुन के सम्बन्ध में प्रमाणित होती है। उपदेश देने के अनन्तर भगवान् ने अर्जुन के पुत्र—

हे पार्थ ! क्या तुमने एकाग्रचित्त में मैं सब सुना ? क्या मुझसे मोह दूर हो गया ?

अर्जुन ने उत्तर में कहा—

हे अर्जुन ! मुझसे दूर हो के देव मोह दूर हो गया। मुझे ज्ञान प्राप्त हो गया। मेरे मन में कुछ भी मल्ल नहीं रहा। मुझसे वचन के अनुसार मैं कार्य करेगा।^३

^१ गीता, १-६०-६१।

^२ उल्लेखित — हिन्दी भाषा इंद्रियन विभागकी, भाग १, पृष्ठ १४१-४२।

^३ गीता, ८-६।

^४ गीता, १८-७२-७३।

एतद्य तक पहुँचने के लिए प्राण और अन्न करण दोनों को एक साथ मिल कर साधना करनी पड़ती है। यौगिक साधनाओं का अभ्यास आवश्यक है, निम्नमें योगाभ्यास की आवश्यकता का अभ्यास नियम पूर्वक करना चाहिए।^१ यही मंत्रोप में गीता के उपदेश है। इन्हें जान लेने में और कोई जानने का विषय रह ही नहीं जाता, यह भगवान् का अपना कथन है—

‘यज्ज्ञात्वा मेह भूयोऽप्यज्ज्ञातव्यमवशिष्यते ।’

निष्काम कर्म की महिमा बहुत बड़ी है। ‘गीता’ में इसी प्रकार के कर्म करने का उपदेश है। जो कामना और अहंभाव का परित्याग कर कर्म करता है उसे ही शान्ति मिलती है,^२ वही परमानन्द को प्राप्त करता है,^३ वही मथार्य में पण्डित है,^४ वही वस्तुतः सन्यासी है और उसे कर्मजन्म बन्धन नहीं मिलता,^५ वह सभी पापों से मुक्त रहता है,^६ ऐसे ही कर्म करने से अन्तःकरण की शुद्धि होती है,^७ वही योग की सिद्धि को प्राप्त करता है,^८ वही सार्विक कर्म करने वाला होता है।^९ अतएव जो कर्म किया जाय उसके फल के लिए कभी भी इच्छा नहीं करनी चाहिए और वह कर्म केवल कर्तव्य की बुद्धि ही से करना चाहिए।^{१०} सत्त्व, रजस् और तमस् से बना हुआ मनुष्य का शरीर है। जब तक मनुष्य के शरीर में रजोगुण रहेगा, मनुष्य को कर्म करना ही पड़ेगा। ऐसी स्थिति में अपने कल्याण के लिए तथा लौकिक एवं पारलौकिक आनन्द की

^१ गीता, ८-९-१३ ।

^२ गीता, ७-२ ।

^३ गीता, २-७१ ।

^४ गीता, २-७२ ।

^५ गीता, ४-१९ ।

^६ गीता, ४-२० ।

^७ गीता, ४-२१ ।

^८ गीता, ५-११ ।

^९ गीता, ६-४ ।

^{१०} गीता, १८-२३ ।

^{११} गीता, १८-८ ।

प्राप्ति के लिए भगवान् की प्रीति के लिए मनुष्य को सदैव निष्काम भावना से एवं कर्तव्य बुद्धि ही से सभी कर्म करना चाहिए ।

मुक्ति की अवस्था

यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि जीव को प्रत्येक कर्म का भोग करना पड़ता है, चाहे वह भोग इस जन्म में हो, चाहे दूसरे जन्म में । जैसा कर्म होता है, वैसा ही उसका फल भी होता है । उचित और अनुचित कर्मों को पहचानने के लिए नीचे लिखी बातों का ध्यान रखना चाहिए ।

मनुष्य के जीवन का धर्म लक्ष्य है—आत्मा का साक्षात्कार करना, परम पद को पाना, परमानन्द को पाना, इत्यादि । इन सब का एक ही अर्थ है । इसकी प्राप्ति के लिए साधना करनी पड़ती है । अपने जीवन के सभी कार्यों को इसी लक्ष्य तक पहुँचाने के लिए नियन्त्रित करना उचित है । अतएव जिन-जिन कार्यों के, छोटे या बड़े, लौकिक या अलौकिक, करने से मनुष्य अपने लक्ष्य तक पहुँचने के लिए अग्रसर होता है, वे ही कार्य 'अच्छे' होते हैं, उन्हें ही 'पुण्यकर्म' कहते हैं, उन्हें ही 'धार्मिक कर्म' कहते हैं, और जिन कार्यों के करने से मनुष्य अपने लक्ष्य से दूर हटता है, वे 'अनुचित कर्म' हैं, 'पापकर्म' हैं तथा 'अधर्म के कार्य' हैं ।

इसके अनुसार जो लोग बहुत ही पवित्र कार्य करते हैं, जिन्हें ज्ञान की प्राप्ति हो गयी है और जिनके कर्म 'ज्ञान' के तेज से दग्ध होकर भविष्य में फल देने में अक्षम हैं, उन लोगों के मरने पर उनकी जीवात्मा 'देवयान मार्ग' से सूर्य की रश्मि को पकड़कर ऊपर की ओर जाती है और वहाँ से लौट कर पुनः इस संसार में नहीं आती है । उसके कर्मों का भोग समाप्त हो जाता है और उन्हें मुक्ति मिल जाती है । इसे 'परारागति' कहते हैं ।

जो लोग साधारण रूप से अपना कर्म करते हैं, कुछ पुण्य और कुछ पाप भी करते हैं, उनकी मृत्यु होने पर उनकी जीवात्मा 'पितृयान मार्ग' से 'चन्द्रलोक' को जाती है और कुछ समय तक वहाँ रहकर पुनः अवशिष्ट कर्म-वास-जाओं के भोग करने के लिए इस संसार में लौट आती है । इसे 'अपरारागति' कहते हैं । इस मार्ग के अनेक मोड़ हैं और भिन्न-भिन्न कर्मों के अनुसार जीवात्मा भिन्न-भिन्न मार्गों से भिन्न-भिन्न लोकों में जाती है ।

‘परागति’ के भी कुछ भेद हैं। कोई जीव तो सीधे परम धाम में पहुँच जाते हैं और कोई अन्य लोकों से होते हुए अन्त में परम धाम पहुँचते हैं। इस मार्ग में परागति के भेद जानने वाले जीवों को ‘सद्योमुक्ति’ मिलती है और किसी को ‘क्रममुक्ति’ भी मिलनी है। इन जीवों का ‘उत्तममण’ होता है और ये सीधे ऊपर ही को जाते हैं।

इसने भिन्न कुछ जीव हैं जो ज्ञान प्राप्त करने पर भी इसी संसार में रहने हैं और परमात्मा का साक्षात्कार करते हैं। ये ‘जीवन्मुक्त’ कहे जाते हैं। प्रारम्भ कर्म के अनुसार जब वर्तमान शरीर सभी भोगों को समाप्त कर लेता है, तब उस शरीर का क्षय होता है और तभी वह जीवन्मुक्त जीव स्वतन्त्र होकर अनन्तधाम में भगवान् में मिल जाता है। ऐसे जीव जब शरीर से रहित हो जाते हैं, तब वे ‘विदेहमुक्त’ कहे जाते हैं।

पदार्थों का विचार

‘गीता’ कोई दर्शनशास्त्र तो है नहीं, फिर भी उद्देश्य इसका भी वही है, जो हमारे दर्शनों का है। इसलिए उस परम पद की प्राप्ति के लिए ‘गीता’ में घोड़ा सा मार्ग प्रदर्शन है। इसमें उस परम लक्ष्य के स्वप्न का वर्णन तथा जगत् के विषयों का भी कुछ वर्णन है।

गीता में तीन प्रकार के तत्त्वों का वर्णन है—(१) शरीर, (२) अकार और (३) पुण्योत्पत्ति। इस प्रकार के सभी जड़-पदार्थ ‘मर’ हैं। इसे ही ‘अज्ञा प्रकृति’, ‘अविभूत’, ‘क्षेत्र’, और ‘अवयव’ भी कहते हैं। विद्यार्थों का, करणों का तथा भूतों का यह भूत कारण है। आकाश आदि पंच भौतिक वस्तुएँ तथा पंच तन्मात्राएँ ‘विद्यार’ हैं। मन, महकार, बुद्धि, पंच ज्ञानेन्द्रियाँ एवं पंच कर्मेन्द्रियाँ ‘करण’ कहलाते हैं। इनके अतिरिक्त इसमें उत्पत्ति राज, द्वेष, भुल, दुःख, परमाणुओं का लक्षण, वेदना तथा पूर्ण से ‘मर’ है। इनमें से पृथ्वी, मन, तेज, वायु, आकाश, मनस्, बुद्धि और महकार वे आठ अवयवों की ‘अज्ञा प्रकृति’ के पद हैं।^१

यह 'अपरा प्रकृति' भगवान् के साथ अनादि काल से सम्बद्ध है। यह अवि-
मृद है। इससे मगधन की प्राप्ति होती है। प्रलय के काल में समस्त भूत इसी में

अपरा प्रकृति
स्तीन हो जाते हैं और इसी से पुन सृष्टि के आरम्भ में उत्पन्न
होते हैं।^१ इसी 'प्रकृति' को अधिष्ठान मान कर भगवान् सृष्टि
की रचना करते हैं।^२ इसीलिए भगवान् ने इस प्रकृति को 'मम धोनिर्महद्ब्रह्म' और
अपने को 'महं बीजप्रदः पिता'^३ कहा है। यह 'प्रकृति' भगवान् की 'माया' से सर्वथा
भिन्न है। इसीलिए भगवान् ने स्वयं कहा है कि अपनी 'प्रकृति' को अधिष्ठान मान
कर अपनी 'माया' की सहायता से मैं संसार में अवतार लेता हूँ—

'प्रकृतिं स्वामधिष्ठाय सम्बन्धाम्यात्मभाषया।'

'अस्मत् तत्त्व' को 'जीव', 'परा प्रकृति', 'अध्यात्मा', 'पुरुष' तथा 'क्षेत्रज्ञ' भी कहते
हैं। यह 'अपरा प्रकृति' से ऊँचे स्तर का है और यही जगत् को धारण करता है।^४

परा प्रकृति
भूतों का कारण,^५ भगवान् का अंग^६ तथा मरने पर एक शरीर
को छोड़कर दूसरे शरीर में प्रवेश करने वाली और इन्द्रियों
के द्वारा विषयों का भोग करने वाली यह भगवान् की दूसरी 'प्रकृति' है। केवल
अविद्या के कारण यह तत्त्व भगवान् से भिन्न देख पड़ता है।^७ यह 'उपद्रष्टा',

जीव और
भगवान् में भेद
'साक्षी', 'अनुमन्ता', 'भर्ता', 'भोक्ता', 'महेश्वर' और 'परमात्मा'
भी कहलाता है। जीव और भगवान् में वास्तविक भेद न
होने के कारण भगवान् के सभी गुण जीव में भी हैं, परन्तु
अविद्या के प्रभाव से ये गुण जीवित-दशा में अभिव्यक्त नहीं होते।

इनमें 'पुरुषोत्तम' प्रधानतत्त्व है। इन्हें 'परमात्मा', 'ईश्वर', 'वासुदेव', 'कृष्ण',
'ब्रम्हा', 'साक्षी', 'महायोगेश्वर', 'ब्रह्म', 'अधियज्ञ', 'विष्णु', 'परम पुरुष', 'परम

^१ गीता, ९-७।

^२ गीता, ९-८।

^३ गीता, १४, ३-४।

^४ गीता, ४-६।

^५ गीता, ७-५।

^६ गीता, ७-६।

^७ गीता, १५-७।

^८ गीता, शंकरभाष्य, १५-७।

अक्षर', 'योगेश्वर' आदि भी कहते हैं। सभी मूर्तों के उत्पन्न तथा नाश करने वाले यही हैं। त्रिगुणमयी 'माया' इनकी 'दैवी शक्ति' है, जो सदैव इनके साथ रहती है।

यह 'माया' अचिन्त्य है, अतएव इसे न 'सत्' और न 'असत्' कहा जा सकता है। यह 'पुरुषोत्तम' सर्वव्यापी है। इन्हीं की प्रभा से अन्य सभी वस्तुएँ प्रकाशित होती हैं। यह निर्गुण होते हुए

सभी गुणों के भोग करने वाले हैं। यह साकार और निराकार दोनों ही रूप में गीता में दिखाये गये हैं। यह सभी के अतिनिष्ठ होते हुए भी सबसे दूर है। अलग होते हुए भी सभी ओरों में अलग-अलग विद्यमान है। यह ज्ञान स्वरूप है और ज्ञानो लोप इनका बर्णन पाते हैं। समस्त जगत् इनमें लीन होता है। भिन्न-भिन्न पदार्थों में जो मार वस्तु है, वह इन्हीं का रूप है। त्रिगुणातीत होते हुए भी तीनों गुणों को उत्पन्न यही करते हैं। योगनिष्ठ ज्ञानी से यह अत्यन्त प्रेम करते हैं। वस्तुतः ज्ञानी इनके अपने ही स्वरूप हैं। गीता के सबसे विसिष्ट तत्त्व यही हैं। भगवान् ने स्वयं कहा है कि मेरे इस स्वरूप को साक्षात् करने वाले भक्त मेरे भाव को प्राप्त करते हैं।^१ भगवान् का कहना है कि जगत् की सभी जड़ और चेतन वस्तुएँ 'पुरुषोत्तम' के ही स्वरूप हैं यही तो 'उपनिषद्' में भी कहा गया है 'सर्वं कस्मिन् ब्रह्म' और 'गीता' में भी कहा गया है—

‘भक्तः परतरं नान्यत्किञ्चिदस्ति धनञ्जय ।’

‘वामुदेकः सर्वमिति ।’

इसी बात को 'गीता' में अनेक बार अनेक रूप से भगवान् ने कहा है।^२ प्रलय काल में समस्त जगत् 'प्रकृति' में लीन हो जाता है और 'प्रकृति' भगवान् से अलग होकर रहती है। यही भगवान् है और इन्हीं की विभूति अन्यः और बाह्य जगत् में सर्वत्र है। ज्ञान-दीप के द्वारा अपने भक्तों के अज्ञान को नाश कर उनके भगवत्पथ को भगवान् समा करते हैं।

^१ गीता, १४-१९।

^२ गीता, ७-७।

^३ गीता, ७-१९।

^४ गीता, ६-२९-३०; ९-४।

^५ गीता, ९-४-७।

गीता के दसवें अध्याय में भगवान् के स्वरूपों का जो वर्णन है, वह 'दिव्य' है, इसे 'विभूतियोग' के प्रदर्शन में उन्होंने स्वयं स्पष्ट बनाया है। इन्होंने अर्जुन से स्पष्ट कहा है कि मेरा जन्म और कर्म सभी दिव्य हैं। इसीलिए भगवान् ने अपने 'ऐश्वर्य योग' को देखने के लिए अर्जुन को 'दिव्यचक्षु' दिया था।^१

अपने अवतार के सन्ध में भगवान् ने स्वयं कहा है—

‘यदा यदा हि धर्मस्य ग्लानिर्भवति भारत ।

अवतारं वा
उद्देश्य

अभ्युत्थानमधर्मस्य तदात्मानं सृजाम्यहम् ॥
परित्राणाय साधूनां विनाशाय च दुष्टताम् ॥
धर्मसंस्थापनार्थाय संभवामि युगे युगे ॥’^२

अवतार के सम्बन्ध में एक बात ध्यान में रखना चाहिए कि जिस प्रकार प्रत्येक जीव को इस संसार में जाने के लिए कर्म तथा पाँच भूतों की आवश्यकता होती है, उसी प्रकार जब भगवान् अवतार लेने को होते हैं, तब उन्हें भी संसार में रहने के उपरुक्त एक शरीर ग्रहण करने के लिए साधुओं की रक्षा करने की, दुर्जनों के नाश करने की तथा धर्म को स्थिर करने की इच्छा-शक्ति एवं पाँच भूतों की सहायता की अपेक्षा होती है। यही बात उन्होंने स्वयं कही है—

‘प्रवृत्तिं स्वामधिष्ठाय सम्भवाम्यात्ममायया ।’^३

इसी कथन से यह भी स्पष्ट है कि ‘प्रकृति’ और ‘माया’ शब्द गीता में भिन्न अर्थों में प्रयोग किये गये हैं।^४

इन्हीं बातों से यह भी स्पष्ट है कि भगवान् जगत् के स्रष्टा हैं, यह अपनी ‘माया’ से कभी भी अलग नहीं होते। यह स्वयं ‘आप्तकाम’ है, फिर भी यह कर्म करने

^१ गीता, ११-८ ।

^२ गीता, ४, ७-८ ।

^३ गीता, ४-६ ।

^४ उद्देशमित्र—हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृ० १७०-१७८ ।

मे विरक्त नहीं होते । आने कर्मों के द्वारा मंगारी लोगों को कर्म करने की शिक्षा देने के लिए ही भगवान् स्वयं कर्म करने हैं । यही बात भगवान् ने अर्जुन से कही है—हे पाप ! इस युद्ध में मुझे कुछ भी करने की नहीं है, भगवान् के कर्म करने का तत्त्व ही मैं कर्म करना हूँ । क्योंकि मनुष्य योग ही अनुसरण करने है और मैं यदि निर्दिष्ट होकर बैठ जाऊँ, तो सभी कर्म करना छोड़ देंगे, और मंगार में अनर्थ हो जायगा । इनमें उग्रतः दोष मेरे ही होंगे, क्योंकि जो बड़े लोग कर्म हैं, यही अन्य लोग भी अनुसरण करते हैं ।^१

भगवान् श्रुष्टा और साधुओं के शक्त तथा धर्म के पालक हैं । वह सभी मनुष्यों को अपने कर्म करने का न केवल उद्देश्य देने है, अर्थात् आने कर्मों के द्वारा आदर्श भगवान् के कर्म प्रस्तुत करने हैं । अतएव यह मंगार के कल्याण के लिए मार्ग-प्रदर्शक भी है । भक्तों की सेवा के लिए यह सर्वदा सब तरह से तैयार रहते हैं । ज्ञान के तो यह स्वप्न ही हैं । इस प्रकार पुरुषोत्तमभ्य भगवान् 'कृष्ण' दार्शनिक परम तत्त्व हैं, सांसारिक सर्वश्रेष्ठ नियन्त्रा हैं तथा लौकिक जगत् को कल्याण पथ के प्रदर्शक हैं एवं धर्म के पालक तथा सम्पादक भी हैं । इन बातों में यह स्पष्ट है कि मोक्ष के जो 'परम तत्त्व' हैं वे मज्जिमसूत्र हैं, वेदान्त के ब्रह्म के समान 'अबाधमनसोवर्त' नहीं हैं । इसीलिए अर्जुन का जो सब गीता में है, वह एक स्वतन्त्र है और सांकर-वेदान्त से सर्वथा भिन्न है ।

गीता में वासुदेव 'परम तत्त्व' हैं । मनुष्य रूप में होने हुए भी यह 'दिव्य' है । एक ही समय में अलण्ड और पूर्ण ब्रह्म होने के कारण यह निर्गुण और सगुण दोनों ही हैं । इन्हें अपनी शक्ति तथा स्वरूप का सदैव ज्ञान रहता है । अपने भक्त को ज्ञान मार्ग के तथा कर्तव्य के उपदेश देने के लिए सदैव यह तत्पर रहते हैं और अपने भक्तों के लिए कुछ छिपाने नहीं । यह उनके पिता हैं, मित्र हैं और सभी हैं । उनकी रक्षा और कल्याण का समस्त भार यह अपने ऊपर ले लेते हैं वस्तुतः यह उनके साथ एक हो जाते हैं । इनके उपदेश उत्साहपूर्ण हैं और मनुष्य को कर्तव्यपथ पर विश्वासपूर्वक प्रेरणा करते हैं । कर्तव्य का पालन किस प्रकार करना चाहिए इस बात को भगवान् स्वयं अपने कर्मों के द्वारा भक्तों को दिखा देते हैं ।

^१ गीता, ३-२१-२४ ।

क्षत्रिय के लिए युद्ध करना अपना मुख्य कर्त्तव्य है, इस उपदेश से यह स्पष्ट है कि भगवान् 'वर्णाश्रमधर्म' के प्रतिपालक है। दूसरो के धर्म का अनुसरण करना कितना भयकर और अनर्बकारी है, यह भी भगवान् ने कहा है। अपने धर्म के लिए मरना जला है बिन्नु उसका त्याग नहीं करना चाहिए। भगवान् ने कहा है—

'क्षेत्रात् स्वधर्मो विगुणः परधर्मात् स्वनुष्ठितात् ।

स्वधर्मे निधनं श्रेयः परधर्मो भयावहः ॥'^१

'गीता' में 'बामुदेव' तथा 'भगवान्' के स्वरूप का वर्णन देखकर यह मालूम होता है कि 'गीता' प्राचीन 'भागवत-सम्प्रदाय' से विशेष सम्बन्ध रखती है। अतएव यह 'वैष्णव-आगम' का ग्रन्थ कहा जा सकता है। दूसरी बात यह है कि महाभारत के 'नारायणीय खण्ड' के अन्तर्गत गीता का पाठ है। इन बातों से यह कहा जा सकता है कि जो 'अद्वैत मत' इस ग्रन्थ में वर्णित है, वह सांकर-वेदान्त के 'अद्वैत' से भिन्न है।

इस प्रकार यद्यपि गीता कोई दर्शन-शास्त्र नहीं, किसी दार्शनिक मत को प्रतिपादन करना इसका उद्देश्य नहीं, फिर भी कर्त्तव्यत्व को प्रवर्धित करने के उद्देश्य से भगवान् ने मनुष्य-जीवन के धर्म अर्थात् कर्त्तव्य का तथा दर्शन के धर्म लक्ष्य का एवं दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति के उपाय का सुन्दर उपदेश इस ग्रन्थ में दिया है। निष्कर्षात् दृष्टि से इसके उपदेशों को पढ़ने से एवं मनन करने से यह मालूम होता है कि यह जीवन के झुझटों में पड़े हुए लोगों का उद्धार करने वाला एकमात्र ग्रन्थ है। यह वास्तविक तत्त्व का प्रतिपादन करता है। अतएव इसका किसी भी मत से सम्बन्ध नहीं है और फिर भी यह सभी को प्रसन्न करने वाला ग्रन्थ है। यह सभी स्तर के साधकों के लिए, ज्ञानियों के लिए, साधारण लोगों के लिए, एक अपूर्व ग्रन्थ है, जिसमें सभी को श्रद्धा है, भक्ति है तथा विश्वास है। इस प्रकार का सर्वाङ्ग पूर्ण ग्रन्थ हमारे साहित्य में दूसरा नहीं है।



^१ गीता, ३.३५ ।

चतुर्थ परिच्छेद चार्वाक दर्शन

पहले ही कहा गया है कि जीव की सभी क्रियाएँ केवल अपने दुःख को दूर करने के लिए होती हैं और यह सभी को मालूम है कि 'आत्मा के दर्शन' से ही दुःख की निवृत्ति होती है। यही कारण है कि सभी 'आत्मा' की खोज करते हैं और उनके दर्शन के लिए साधनों को बूझते हैं। कहने की आवश्यकता नहीं, कि सभी जीवों की बुद्धि एक सी नहीं होती। अपनी-अपनी बुद्धि के अनुसार लोग 'आत्मा' की खोज करते हैं। उद्देश्य तो सभी का एक है, मार्ग भी एक ही है, परन्तु बुद्धि के विकास के भेद से तथा शक्ति के भेद से एक को खटाई सा कर, तो दूसरे को मिठाई से, तीसरे को तिकन रस से, आनन्द मिलता है और दुःख की निवृत्ति मालूम होती है। अतः जिससे दुःख की निवृत्ति मालूम होती है, उसे ही 'आत्मा' समझ लेना स्वाभाविक है।

परन्तु यह भी अनुभव का विषय है कि जिसको आज एक वस्तु से दुःख की निवृत्ति होती है, तो कल भी पुनः उसी से उसकी दुःख-निवृत्ति होगी, यह निश्चित नहीं है। इसी प्रकार जिसे प्रिय होने के कारण आज हमने 'आत्मा' समझा है, वह पुनः कल भी मुझे प्रिय होगा तथा उसे हम पुनः कल भी 'आत्मा' समझेंगे, यह भी निश्चित नहीं है। ज्ञान स्थिर नहीं रहता। कोरक में से जिस प्रकार पुष्प क्रमशः विकसित होता है, उसी प्रकार जीव में भी ज्ञान का क्रमिक विकास होता है। इसलिए उस क्रमिक विकसित ज्ञान के प्रतिक्षण भिन्न होने के कारण हमारी दृष्टि भी प्रतिक्षण भिन्न होती रहती है। यह स्वाभाविक बात है। ऐसी स्थिति में भी 'चरम लक्ष्य' एक ही एवं स्थिर रहता है, यह नहीं भूलना चाहिए।

इस प्रकार जीवन के विकास में एक निम्नतम स्तर है जहाँ हमारी बुद्धि अत्यन्त स्थूल है। उस बुद्धि के अनुसार अत्यन्त स्थूल ही वस्तु का ज्ञान हमें प्राप्त होता है।

हमारी बुद्धि सबसे नीचे के सीढ़ी पर खड़ी होकर 'आत्मा' की सोच में, मुक्त की प्राप्ति के लिए व्यग्र है। ससार में आने पर जीव का यह प्रथम अनुभव है और इस सीढ़ी पर खड़े हो कर जो कुछ उसे अनुभव होता है उसका दिग्दर्शन अतिस्पृष्ट-बुद्धि यहाँ हमें कराना है। इस स्थिति में जो ज्ञान है, उसी के अनुसार स्पृष्टतम दृष्टि वाला दर्शन 'वार्त्तिक दर्शन' के नाम से प्रसिद्ध है। इसके अनुसार हमें केवल स्पृष्टतम वस्तुओं ही का ज्ञान होना है।

इस मत के आदि प्रवर्तक बृहस्पति बड़े जाते हैं। शुक्राचार्य की अनुपस्थिति में शानकों की बृहस्पति ने इस मत का उपदेश दिया था। यह मत पहले सूत्रों में रचित था। अतएव इन सूत्रों को 'बार्हस्पत्यसूत्र' और इस दर्शन को 'बार्हस्पत्यदर्शन' भी कहते हैं। किसी का कथन है कि 'वार्त्तिक' नाम के एक ऋषि ने, जिनकी चर्चा महाभारत में है, इस मत को बलाया। पुण्य, पाप तथा परोक्ष को न मानने वाला भी 'वार्त्तिक' का अर्थ है। भयुर वचन (चार वाक्) वाला मत भी वार्त्तिक का अर्थ किया जाता है। 'लोकायन', 'लोकव्यतिक', 'बाह्य' नामों से भी यह दर्शन प्रसिद्ध है।

यह मत सब से बला यह किसी लिखित प्रमाण के आधार पर नहीं कहा जा सकता, किन्तु जैसा पूर्व में कहा गया है, यह हमारे ज्ञान के विकास का सबसे प्रथम रूप है। ऐसी स्थिति में यह सब से प्राचीन मत है, ऐसा कहने में हमें कोई आपत्ति नहीं देख पड़ती। विद्वानों का कहना है कि ऋग्वेद में^१ इस मत की चर्चा है। बृहदारण्यक में याज्ञवल्क्य ने अपनी स्त्री मन्त्रेयी को इस मत का उपदेश दिया है, कि इन्हीं पाँचों भूतों के मिलने से ज्ञान उत्पन्न होता है और फिर नष्ट हो जाता है। मरने के पश्चात् ज्ञान नहीं रह जाता।^२

इवेतारवतर उपनिषद् में सृष्टि के उत्पत्ति के कारण के सम्बन्ध में अनेक मत दिये गये हैं, इनमें से कुछ मत, जैसे 'कालवाद', 'स्वभाववाद', 'नियतिवाद', तथा 'यदृच्छावाद', 'मोक्षवाद' के ही प्रतिपादक हैं। इससे यह स्पष्ट होता है कि इस सिद्धान्त के अनेक रूप थे और व्यापक रूप में

प्राचीन रूप

^१ ७-८९-८।

^२ 'एतेभ्यो भूतेभ्यः समुत्पाद्य तान्येवानुविनश्यति न प्रेत्य संजायसीति' २-४-१२।

हमारे धार्यों में हमारी चर्चा भी गयी जानी है। इसी सम्बन्ध में उद्युक्त 'व' का गतिष्ठ परिचय यहाँ देना उचित मालूम होता है।

एक प्रकार से भाष्याधीन विचार वालों का यह 'कालवाद' सिद्धान्त है। हम जीवन की सभी घटनाएँ भाष्याधीन ही हैं, यही इनका कथन है। युक्ति या तर्क

कालवाद

तथा कार्यकारणभाव का स्थान इनके मत में नहीं है। शक

चायें मैं तो यहाँ 'काल' का अर्थ 'स्वभाव' या 'प्रकृति' किया।

इसके अनुसार यह कहा जाता है कि सभी कार्य अपने-अपने स्वभाव ही से होते किसी कार्य के होने में किसी अन्य वस्तु की अपेक्षा नहीं होती। वरदराजमिश्र^१ आ विद्वानों का कहना है कि सभी सामग्री के रहते हुए भी कार्य की उत्पत्ति नहीं हो है, जब तक उस कार्य के होने का 'समय' नहीं आता। इसमें किसी युक्ति की त कार्यकारणभाव की अपेक्षा नहीं है। इस मत का उल्लेख ईश्वरकृष्ण ने 'साध्य-कारिका' में, दासत्यागन ने 'कामसूत्र' में, गौड़पाद ने 'कारिका'^२ में, उद्योतकर ने 'न्याय-वार्तिक'^३ में किया है।

'स्वभाव' का अर्थ शकरोचार्य ने 'पदार्थानां प्रतिनिधतशक्तिः', अर्थात् 'प्रत्ये पदार्थ में निहित एक अपनी शक्ति', जैसे जल में शीत, अग्नि में उष्णत्व, किया है

स्वभाववाद

शंकरानन्द का कहना है कि 'काल' भी स्वतन्त्र नहीं है। यदि

अग्नि में दहन करने की शक्ति न हो तो क्या 'काल' अग्नि से किसी को जला सकता है? अतएव 'कालवाद' की अपेक्षा 'स्वभाववाद' में प्रगतिशील विचार है। इस मत में भी युक्ति का कहीं स्थान नहीं है।

एक बात इसमें विचारने की है कि यद्यपि 'स्वभाववाद' में युक्ति का स्थान नहीं है और दासिनिकों ने इसका तिरस्कार भी किया है, तथापि यह देखा जाता है कि

'स्वभाव' की
व्यापकता

प्रारम्भ में 'स्वभाव' पर निर्भर हो जाता और 'कार्यकारणभाव' को न मानना अनुचित तथा अप्रगतिशील विचार अवश्य है, किन्तु मनुष्य की विचार शक्ति तो सीमित है और किसी

^१ कुसुमाञ्जलिबोधनी, पृ० ८ (बनारस, सरस्वतीभवन संस्करण) ॥

^२ कारिका ५०।

^३ २-३५-३७।

^४ गौड़पादकारिका, ८।

^५ ४-१-२१।

वस्तु के सम्बन्ध में विचार करते-करते अन्त में तो 'स्वभाव' का शरण लेना ही पड़ता है। अतएव यह कम महत्त्व का सिद्धान्त नहीं है। प्राचीन काल में यह एक बहुत व्यापक सिद्धान्त था इसका उल्लेख बौद्ध तथा जैनो के ग्रन्थों में भी पर्याप्त रूप में है।^१ भट्ट उत्पल ने 'बृहत्संहिता' की टीका में भी इसकी चर्चा की है। उज्ज्वल-दत्त ने तो इसके दो विभाग किये हैं—निसर्ग और स्वभाव।^२ 'न्यायसूत्र' में भी इसका उल्लेख है। इस प्रकार यह मत एक समय में बहुत व्यापक था।

नियतिवाद—यह एक प्रकार से 'आकस्मिकवाद' ही का स्वरूप है। इस सिद्धान्त में 'कृति' और 'पुरुषकार' का कोई भी स्थान नहीं है। सभी घटनाएँ पूर्व से ही नियत हैं और वे ही होती रहती हैं। किसी के पौरुष की अपेक्षा नहीं है।

यदृच्छावाद—शंकराचार्य ने 'यदृच्छावाद' का आकस्मिक घटनाओं के साथ ऐक्य माना है। इस मत में भी कार्यकारणभाव को नहीं मानते। अमलानन्दसरस्वती ने इसकी 'स्वभाववाद' से भिन्न अर्थ में व्याख्या की है।^३

'महाभारत' में 'देहात्मवाद' का, अर्थात् स्थूल शरीर ही 'आत्मा' है, इस मत का विस्तृत विचार है। इस मत वाले प्रत्यक्षमात्र को प्रमाण मानते हैं। आगम महाभारत और तथा अनुमान प्रमाणों का स्थान इनके मत में नहीं है। भूतों रामायण में के सघटन से चैतन्य उत्पन्न होता है। स्मरणशक्ति भी भूतों भौतिकवाद के सघटन से उत्पन्न होती है। भोक्तृत्व भूतों में है। धार्वाक का नाम महाभारत में आया है।

'वाल्मीकीय रामायण' में लोकायतिकों का उल्लेख है कि ये लोग अमल्य बातों का प्रचार करते थे और अपने को मानी समझते थे। 'मनुसंहिता' तथा अन्य पौराणिक ग्रन्थों में भी इस मत का उल्लेख है।

^१ सरस्वतीभवनसंस्कृत स्टडीज, खण्ड २, पृ० १७; उमेशमिथ-हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलसफ़ी, भाग १, पृष्ठ, २०३-२०५।

^२ १-७।

^३ न्यायबोस, पृ० १७१ द्वितीय संस्करण।

^४ ४-१-२२।

^५ भागती-कल्पतरु, २-१-३३।

^६ शान्तिपर्व-मोक्षधर्म, २१८-२३-२९।

^७ अयोध्याकाण्ड, १००-३८-३९।

साहित्य

इस मंत्र का कोई स्वीकृत अर्थ नहीं मिलता। कहते हैं कि बृहस्पति ने इनके गिद्दाओं को लेकर एक मूत्र-वस्त्र बनाया था, जिसके कुछ मूत्र हमें मित्र-मित्र अर्थात् में मिलते हैं, उनका उन्मेष यही किया जाना है—

बृहस्पति के मूत्र

- (१) 'अथानः तत्त्वं व्याख्यास्यामः'—अब हम इस मंत्र के मन्त्रों का निरूपण करेंगे।
- (२) 'पृथिव्याग्नेमोवायुरिनि तत्त्वानि'—पृथ्वी, अग्नि, तेज, वायु ये चार तत्त्व हैं।
- (३) 'तानमुवासे शरीरेनिर्गम्यमानां'—इन्हीं मूत्रों के संपदन को शरीर इन्द्रिय, तथा विषय नाम दिया गया है।
- (४) 'तेभ्यश्चैतन्यम्'—इन्हीं मूत्रों के संपदन से चैतन्य उत्पन्न होता है।
- (५) 'किंवादिभ्यो महज्जित्तवद् विज्ञानम्'—जिस प्रकार विज्ञान आदि अन्न के संपदन से मादकशक्ति उत्पन्न होती है, उसी प्रकार इन मूत्रों के संपदन से विज्ञान (चैतन्य) उत्पन्न होता है।
- (६) 'भूतान्येव चैतन्ये'—भूत ही 'चैतन्य' उत्पन्न करने का कार्य करते हैं।
- (७) 'चैतन्यविशिष्टः कायः पुष्टयः'—चैतन्य-युक्त स्थूल शरीर ही 'आत्मा' है।
- (८) 'जलबुद्बुदज्जीवाः'—जल के ऊपर जैसे बुबूले देख पाते हैं और सीधे ही आप से आप वे नष्ट हो जाते हैं, उसी प्रकार जीव हैं।
- (९) 'परलोकिनोऽभावात् परलोकाभावः'—परलोक में रहने वाले कोई नहीं होते, अतएव परलोक ही नहीं है।
- (१०) 'मरणमेवापवयोः'—मरण ही मोक्ष है।

^१ 'विज्ञानम्' के स्थान पर 'चैतन्यम्' भी कहीं-कहीं पाठ है।

- (११) 'धूर्तप्रलायस्त्रयी स्वर्गोत्पादकत्वेन विशेषामावात्'—स्वर्ग का सुख धूर्तों के प्रलाप-जन्य सुख से भिन्न नहीं है, इसलिए स्वर्ग (सुख) को देने वाले तीनों 'वेद' वस्तुतः धूर्तों का प्रलाप ही है।
- (१२) 'अयंकामो पुरुषायौ'—अयं और काम ये दोनों पुरुषार्थ हैं।
- (१३) 'दण्डनीतिरेव विद्या' (अत्र वार्ता अन्तर्भवति)—राजनीति ही एकमात्र विद्या है, इसी में कृपिशास्त्र भी सम्मिलित है।
- (१४) 'प्रत्यक्षमेव प्रमाणम्'—प्रत्यक्ष ही एकमात्र प्रमाण है।
- (१५) 'लौकिको नार्गोऽनुसर्तव्यः'—साधारण लोगों के मार्ग का अनुसरण करना चाहिए।

इन्हीं बातों का उल्लेख पूर्वपक्ष के रूप में हमें शास्त्रों में मिलता है।

तत्त्वों का विचार

यद्यपि उपर्युक्त सूत्रों ही में इनके सिद्धान्तों की सभी बातें कह दी गयी हैं, तथापि इनकी व्याख्या की भी कुछ आवश्यकता है। अतएव इनके मन्तव्यों के सम्बन्ध में संक्षेप में विवेचना यहाँ की जाती है—

धार्वाक लोग स्थूलतम विचार वाले हैं। ज्ञान के विकास की प्रथम सीढ़ी पर चढ़ कर ये लोग 'आत्मा' की खोज करते हैं। ऐसी स्थिति में स्थूल दृष्टि से जो पदार्थ उनके सामने आते हैं उन्हें ही ये लोग 'प्रमेय' मानते हैं। वास्तव में यही ठीक भी है। जो पदार्थ जिसकी दृष्टि में आता है, उसे ही तो वह सत्य मानेगा, फिर आँख की देखी हुई वस्तु को कोई कैसे न माने। आँख ही तो सबसे अधिक विश्वसनीय देखने की इन्द्रिय है। इसलिए इनके सिद्धान्त में पृथ्वी, जल, वायु तथा तेज ये ही चार पदार्थ ससार में 'प्रमेय' माने जाते हैं। इन्हीं से इस जगत् की प्रत्येक वस्तु बनती है।

किन्तु इस सिद्धान्त के समर्थकों में भी, एक ही सीढ़ी पर रहने पर भी, क्रमशः ज्ञान का विकास होता ही रहता है। अतएव इनके अन्तर्गत भी अनेक भेदान्तर हैं, जिनका विचार आगे किया गया है। यही कारण है कि इनके एक दूसरे दल

ने आकाश, प्राण और मनस् को भी जगत् के पदार्थों में मान लिया। इनके मत में 'आकाश' को 'आवरण का अभाव' कहते हैं। यह हमारे शरीर में नहीं रहता।^१ 'प्राण' और 'मनस्' उपनिषद् के अनुसार भौतिक पदार्थ हैं और चार्वाक ने प्रायः इनके भौतिक होने ही के कारण इन्हें अपना पदार्थ स्वीकार किया है।

प्रमेयो का ज्ञान प्रमाण के द्वारा होता है। प्रमाण की संख्या प्रमेयों के स्वभाव पर निर्भर है। जितने ही प्रमाणों से प्रमेयों का ज्ञान हो जाय, उतनी ही संख्या में प्रमाणों को स्वीकार करना चाहिए। चार्वाकी में अतिमूढ़ अवस्था वाले पृथ्वी, जल, वायु और तेज, ये ही चार 'प्रमेय' मानते हैं। इन चारों का ज्ञान एकमात्र 'प्रत्यक्ष' प्रमाण के द्वारा होता है। जिन वस्तुओं का प्रत्यक्ष नहीं होता, उनका अस्तित्व ये लोग नहीं मानते, अथवा उनकी सम्भावना मात्र मानते हैं, परन्तु उनमें प्राभाष्य ज्ञान नहीं मानते। अतएव चार्वाक के लिए एक-मात्र प्रमाण 'प्रत्यक्ष' है। आकाश और मन को भी स्थूल बुद्धि से प्रत्यक्ष के द्वारा ये लोग ज्ञान लेते हैं।

पहले ये केवल चक्षु से देखने को 'प्रत्यक्ष' कहते थे, किन्तु ज्ञान के क्रमिक विकास से अन्य इन्द्रियों के द्वारा भी, अर्थात् कान, नाक, त्वक्, तथा जिह्वा के द्वारा भी, 'प्रत्यक्ष' मानने लगे। इस प्रकार 'प्रत्यक्ष प्रमाण' पाँच प्रकार का माना जाने लगा।

यद्यपि सभी शास्त्रकारों ने एक मात्र 'प्रत्यक्ष प्रमाण' मानने के कारण चार्वाकों की बहुत निन्दा की है और अनेक प्रकार से इनका खण्डन किया है, परन्तु उन लोगों ने अपने-अपने दृष्टिकोण से चार्वाक के स्थान को देख कर उनके मत का निरस्तार किया है। दूसरी बात यह है कि अपने मत की पुष्टि के लिए और विज्ञानियों को धृष्टा-पूर्वक अपने मत को समझाने के लिए दूसरे के मत का खण्डन करना पड़ता है, परन्तु इसका यह अभिप्राय नहीं है कि त्रिम मत का खण्डन किया है वह मत वास्तव में अगुड़ है। यदि

मतखण्डन
का अभिप्राय

^१ मिढान्तबिन्दु, पृ० ११९ चौलम्भा संस्करण।

^२ छान्दोग्य उपनिषद्, ६-५-१।

ऐसा न किया जाय तो बिज्ञान का मन भिन्न-भिन्न दर्शनों की ओर चले जाने से विचलित हो जायगा और उसे किन्हीं भी दर्शनों का पूर्ण ज्ञान न हो सकेगा। वस्तुतः एक दर्शन का दृष्टिकोण दूसरे के दृष्टिकोण से सर्वथा भिन्न है। अतएव दोनों के सिद्धान्त में भेद होना ही स्वाभाविक, उचित और सत्य है।

इन सब बातों के होने पर भी यह ध्यान में रखना चाहिए कि यथार्थ में सर्वथा एवं सबसे अधिक विश्वसनीय एकमात्र प्रमाण तो 'प्रत्यक्ष' ही है। जब तक किसी वस्तु का प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा ज्ञान नहीं होता, तब तक उस वस्तु के सम्बन्ध में जो ज्ञान होता है, वह सन्देह से मुक्त नहीं है। उसे केवल 'सम्भावित' कह सकते हैं, परन्तु विश्वसनीय तो प्रत्यक्ष होने पर ही हो सकता है। यही कारण है कि आत्मा को 'देखने' के लिए वेद ने कहा है। 'देखने' का अर्थ है 'प्रत्यक्ष प्रमाण का गोचर करना'। बिना प्रत्यक्ष के, बिना साक्षात्कार के किसी वस्तु का वास्तविक ज्ञान नहीं होता। यही कारण है कि शंकराचार्य को भी ब्रह्म को जानने के लिए 'अपरोक्षानुभूति' ही माननी पड़ी।

इसी के साथ-साथ यह भी विचार करना उचित है कि 'अनुमान' और 'उपमान' स्वतन्त्र प्रमाण नहीं हैं। ये 'प्रत्यक्ष' ही के आधार पर प्रमाण माने जाते हैं। 'आगम' या 'शब्द' प्रमाण तो वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही प्रमाण है। ऋषियों ने प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा साक्षात् अनुभव कर जो कुछ कहा है, या लिखित किया है, वही तो ज्ञान 'आगम प्रमाण' है। इस प्रकार विचारने से यह स्पष्ट है कि वस्तुतः 'प्रत्यक्ष' ही एक सबसे अधिक श्रद्धा के योग्य, प्रामाणिक, सर्वतन्त्र और विश्वसनीय प्रमाण है। यही बात लोक में भी देख पड़ती है।

उत्पत्ति की प्रक्रिया

ये लोग प्रलय में विश्वास नहीं करते। अतएव इस संसार को उत्पन्न करने के लिए स्रष्टा आदि इन्हें अपेक्षा ही नहीं है। मूर्ति आप से आप, या माँता-पिता की परम्परा से, हो जाती है। इसके लिए किसी स्रष्टा, या स्रष्टा या ईश्वर ईश्वरेच्छा, या अदृष्ट, आदि के मानने की आवश्यकता नहीं है। घट, पट, आदि की उत्पत्ति के सम्बन्ध में इनका कहना है कि प्रिति, जल आदि भूतों के सबसे छोटे-छोटे त्रसरेणु-रूप कणों के संस्थान-विशेष से घट आदि

पदार्थ बनते हैं। इनके साथ में 'मोडोस' या 'मयकास' के द्वारा जमी का अणु-अणु की भाँति मोडाना करी ही सकता, क्योंकि ये 'मोडोस' सगुण हैं। एक रात के बाद ये मर जाते हैं। अतः इनके 'आदमी' मरी का सकता। जगदेतुओं के सम्मान-विशेष, या केवल मरण मात्र ही ये शत्रु बनती हैं। मर, मर, मर, आदि गुण की पुत्री, मर, आदि भूत ही के सम्मानों के द्वारा बनते हैं।^१

राशि में जो जीवन का धार है, वह भी भूतों के सम्मान-विशेष ही से उत्पन्न होता है। इनकी उत्पत्ति अनुपपत्ति होती है, किसी कारण-विशेष से नहीं। जिस प्रकार दो-बार जगुओं के मिला देने से उनमें प्रत्येक में कोई सादृश्य शक्ति न रहने पर भी उनकी सम्मिलित अवस्था में वह शक्ति उत्पन्न हो जाती है, उगी प्रकार भूतों के सम्मान-विशेष में अचानक 'जीवन' उत्पन्न हो जाता है। इसी से वह भी गलत है कि जीवन लिए उनके पूर्व-जीवन की आवश्यकता नहीं है। जिस प्रकार बर्षा के समय में मेघ या छोटे-छोटे कीड़े मकोड़े, आग से आग भूतों से उत्पन्न हो जाते हैं, उगी प्रकार मनुष्य आदि जीवों में भी 'जीवन' अचानक उत्पन्न हो जाता है।

'जगदेतु' राशिक है, उनसे बने हुए पदार्थ, या जीव के शरीर भी, राशि है, पुनः एक रात के बाद पूर्व-शरीर के न रहने पर पूर्व-शरीर जग्य भाषों का कल, या स्मरण, आदि 'मस्कार' के द्वारा मान जाता है।^२

आचार-शास्त्र के सम्बन्ध में इनका मिथ्यात्व प्रत्यक्ष प्रमाण ही पर सर्वप्रमाण निर्भर है। यही कारण है कि ये लोग 'ईश्वर', 'परलोक' आचार-विचार 'मरने के बाद जीव का अस्तित्व', आदि नहीं मानते। इन स्मृत शरीर के इन्द्रियों से तो ये देख नहीं सकते, फिर किस प्रमाण के आधार पर इनके अस्तित्व का विश्वास करें? अनुमान आदि प्रमाण विरसनीय नहीं हैं, अतएव ये ईश्वर आदि को नहीं मानते इसलिए इन्हें आस्तिक लोग 'नास्तिक' कहते हैं।

^१ शंकरभाष्य आमतो, ३-५४।

^२ न्यायमञ्जरी, पृष्ठ ४३७, ४३९।

यह कहने की आवश्यकता नहीं है कि ये लोग ज्ञान की सोझाव-परम्परा की प्रथम ही सीढ़ी पर अभी खड़े हैं, इसलिए इनकी दृष्टि भी तो बड़ी स्थूल है। ये दूर तो देख नहीं सकते, फिर दूर की बातें करना भी इनके लिए अनुचित है। इस स्थिति में अपनी स्थूल बुद्धि के अनुसार जगत् का प्रत्यक्ष रूप में इन्हें जो अनुभव होता है, उसे ही वे प्रतिपादित करते हैं और उतना ही प्रतिपादन करना उचित भी है। जितना ज्ञान का विकास एक चिन्म को है, उतना ही इन्हें भी है। चिन्मों को परलोक या ईश्वर का ज्ञान कहाँ होता? उन्हें पुण्य या पाप का भी कुछ ज्ञान नहीं होता। उन्हें अच्छे भोजन से, अच्छे तिलौने से, स्वर्ग और नरक

सुमाने वाले अच्छे सुगन्धित फूलों से, अच्छे वस्त्र से जिस प्रकार स्वर्ग-सुख मिलता है, वैसे ही इन्हें भी इन्ही अनुभवों में 'स्वर्ग' के सुख का ज्ञान होता है। शारीरिक एवं मानसिक दुःख ही इनके लिए 'नरक' है।

जिस प्रकार अतिमूढ़ बालक 'साओ, पोयो, भौय उदाओ' यही एकमात्र मिथ्यान्त अपने जीवन का भरम सत्य समझता है, उसी प्रकार इनका भी—

'सावज्जीवेत् सुखं जीवेत् आर्णं कृत्वा उत्तं पिबेत् ।

भस्मीभूतस्य देहस्य पुनरागमनं कुतः ॥'

यही एक मिथ्यान्त है। पूजा-साठ करना, वेद आदि धार्मिक ग्रन्थों का अध्ययन करना, दान करना, तीर्थों में स्नान करना, सत्य बोलना, आदि सभी कर्म लोभ के कारण लोग करते हैं। ये लोभी पुरुषों के लोग हैं। इनसे कोई प्रत्यक्ष सुख की प्राप्ति नहीं

है और अप्रत्यक्ष सुख तो कोई है ही नहीं। जीवन-सुख के लिए जो कर्म हो, उसे ही वे लोग सार्थक मानते हैं। ये लोग उस 'कर्म' को 'धर्म' कहते हैं, जिससे अपनी कामना की पूर्ति हो। 'इष्टि-कर्म, पशुपालन, व्यापार, राजनीति ये सब जीवन-सुख के लिए हैं।' अतएव इन्हें करना चाहिए।

आत्मा का विचार

जैसा ऊपर कहा गया है, जीवमात्र दुःख की निवृत्ति के लिए, आत्यन्तिक सुख की प्राप्ति के लिए, या 'आत्मा' के दर्शन के लिए ही व्याकुल हैं। एकमात्र उसी

^१ यद्दर्शनसमुच्चय-मुञ्जरत्न की टीका, कारिका ८६, पृ० ३०८ ।

^२ सर्वसिद्धान्तसंग्रह, लोककाम्यमत, कारिका ८-१६-१८ ।

लक्ष्य की प्राप्ति के लिए जीव की सभी क्रियाएँ होनी हैं। 'आत्मा' के दर्शन से, साक्षात्कार से, दुःख की निवृत्ति होनी है, यही तो वेद का एवं आत्मा की खोज शास्त्रों का कहना है, तथा ऋषियों का अनुभव भी है। अतएव सभी जीव 'आत्मा' की खोज में अपनी बुद्धि के अनुसार लगे रहते हैं।

शास्त्र के अध्ययन के अनुसार यह कहा जा सकता है कि चार्वाकों के मत में 'आत्मा' का स्वरूप निम्नलिखित प्रकार का होना चाहिए—'आत्मा' परतन्त्र न हो, सब से प्रिय वस्तु हो, चैतन्य रखने वाला हो, कर्म करने वाला हो, इत्यादि। यह भी सत्य है कि इनके मत में जो 'आत्मा' होगा, उसका प्रत्यक्ष अवश्य होगा। ऐसी स्थिति में 'आत्मा' भी कोई भूत या भूतों के संघटन से बना हुआ पदार्थ ही हो सकता है।

इसी के साथ-साथ यह ध्यान में रखना चाहिए कि दर्शनों के विचार-विमर्श में 'आगम', 'तर्क' तथा 'अनुभव' इन तीनों का लोग ध्यान रखते हैं। यद्यपि चार्वाकमत में एक प्रकार से आस्तिकों के आगम और तर्क का कोई भी स्थान नहीं है, फिर भी जो लोग आगम और तर्क को मानते हैं, उन्हें समझाने के लिए उनके ही आगम और तर्कों की सहायता चार्वाकों ने अपने मत के स्थापन के लिए स्वीकार की है। इनको तो अपने मत के स्थापन से ही इष्टसिद्धि है, चाहे वह किसी प्रकार हो। हाँ, यह ध्यान में सतत रखना है कि कोई विचार अपने सिद्धान्त के विरुद्ध न जाय। अतएव 'आत्मा' के स्वरूप के विचार में चार्वाको ने आस्तिकों के आगम और तर्क का भी सहारा लिया है।

संसार में 'लौकिक-धन' को ही कुछ लोग 'आत्मा' मानने हैं। सब से प्रिय उनके लिए ऐहिक 'धन' है। 'धन' के नष्ट होने से वे लोग शोक-ग्रस्त हो जाते हैं और मर जाते हैं। जीवन का सुख-दुःख 'धन' के होने और न होने पर ही निर्भर होता है। जिसके पास 'धन' होता है, वही स्वतन्त्र है, महान् है, सभी कर्म करने में समर्थ है, वही ज्ञानी कहलाता है, इत्यादि बातों को देख कर 'धन ही आत्मा' है, यह कहा जाता है।

इनमें कुछ अधिक ज्ञान वाले लोग कहते हैं कि 'धन' तो जड़ है, उगमें चैतन्य नहीं है। वह स्वयं कुछ नहीं कर सकता है। इसलिए वस्तुतः 'धन' ही 'आत्मा' है।

श्रुति में भी कहा गया है—‘आत्मा वं जायते पुत्रः’। पुत्र के सुख से पिता सुखी है और दुःख से दुःखी है। पुत्र के मरने से वह स्वयं भी शोक-पुत्र ही आत्मा युक्त होकर मर जाता है, यह ससार में कही न कही साक्षात् देख पड़ता है। इन बातों के आधार पर ‘पुत्र ही आत्मा’ है, यह कहा जाता है।

देखा गया है कि घर में आग लगने पर जलते हुए घर में ‘पुत्र’ को छोड़ कर अपने को लोग बचाते हैं। इससे यह सिद्ध होता है कि पुत्र से भी अधिक अपने ‘शरीर’ को लोग प्रिय मानते हैं। श्रुति भी कहती है—‘आत्मनस्तु कामाय वेहात्मवाय सर्वं प्रियं भवति’ इत्यादि। सभी क्रियाएँ तथा चैतन्य भी तो शरीर ही में है। इसीलिए धार्वाक-सूत्र में भी कहा गया है—

‘चैतन्यविशिष्टः कायः पुण्यः’

शरीर ही में चैतन्य है। शरीर ही में क्रिया होती है। शरीर के मरने पर न तो उसमें चैतन्य रहता है और न क्रिया। श्रुति ने भी कही है—

‘स आ एव भ्रूरसमयः पुण्यः’

‘मैं मोटा हूँ’, ‘मैं दुबला हूँ’, ‘मैं काला’ या ‘गौर वर्ण का हूँ’, इत्यादि अनुभव से भी ‘शरीर ही आत्मा’ है, यही सिद्ध होता है। इसे ‘वेहात्मवाद’ कहते हैं। परन्तु यह भी मत ठीक नहीं है। ‘इन्द्रियो’ के अधीन ‘शरीर’ है। ‘इन्द्रियो’ ही क्रिया करती है। श्रुति में भी यही कहा गया है—

इन्द्रियात्मवाद ‘ते ह प्राणाः प्रजापति पितरं श्रेय ऊचुः’

अनुभव भी ऐसा ही है—‘मैं अन्धा हूँ’, ‘मैं बहरा हूँ’, इत्यादि। इन सभी अनुभवों में ‘मैं’ आत्मा के लिए ही आया है। इन बातों के आधार पर ‘इन्द्रिय’ को ही ‘आत्मा’ धार्वाको के एक दल ने माना है। इसे ‘इन्द्रियात्मवाद’ कहते हैं।

^१ तौषीतकि उपनिषद्, १-२।

^२ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-१-१।

^३ वेदान्तसार, पृ० ९४ जीवनानन्दपुत्र-संस्करण।

^४ छान्दोग्य उपनिषद्, ५-१-७३।

‘इन्द्रियात्मवाद’ में दो मत हैं—‘एकेन्द्रियत्ववाद’ तथा ‘मिलितेन्द्रियात्मवाद’। एक शरीर में एक ही किसी एक इन्द्रिय को ‘आत्मा’ मान लेना, या सभी इन्द्रियों को मिला कर एक ‘आत्मा’ मान लेना।^१

क्रमशः ज्ञान के विकास के साथ-साथ इनकी दृष्टि भी सूक्ष्म की ओर जाती है और यह देखा जाता है कि वस्तुतः ‘प्राणों’ के अधीन इन्द्रियाँ हैं। शरीर में ‘प्राणों’ की प्रधानता है। ‘प्राण’ वायु के निकल जाने पर शरीर मर जाता है और इन्द्रियाँ भी मर जाती हैं और उसके रहने पर शरीर जीवित रहना है और इन्द्रियाँ कार्य करती हैं। अनुभव भी ऐसा ही होता है—‘मैं भूखा हूँ’, ‘मैं प्यासा हूँ’, इत्यादि। भूख और प्यास ‘प्राण’ का धर्म है। श्रुति ने भी कही है—

‘अग्न्योऽन्तर आत्मा प्राणमयः’^२

इन बातों के आधार पर ‘प्राण ही आत्मा’ है यह भी किसी-किसी चार्वाकों का मत है। इसे ‘प्राणात्मवाद’ कहते हैं।

उक्त मत से सभी सहमत नहीं हैं। चार्वाकों के एक दल का कहना है कि शरीर के समस्त कार्य ‘मन’ के अधीन हैं। यदि ‘मन’ निद्रा की अवस्था में ‘पुरीतम्’ में लीन हो जाता है, तो शरीर कार्य करने में सर्वथा अतमप हो जाता है। ‘मन’ स्वतन्त्र है। यही ज्ञान को देता है। श्रुति में भी यही कहा गया है—

‘अग्न्योऽन्तर आत्मा मनोमयः’^३

इन बातों से यह स्पष्ट है कि ‘मन’ ही ‘आत्मा’ है। इसे ही—‘आत्ममनोवाद’ कहते हैं।

आत्मा के सम्बन्ध में उपर्युक्त चित्रने मिद्धान्त कहे गये हैं उनमें यह स्पष्ट है कि इनमें क्रमशः स्थूल से सूक्ष्म की तरफ इन लोगों की दृष्टि बढ़ती गयी है। मन, पुनः,

^१ मिद्धान्तब्रिज, पृ० १०७

^२ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-२-१

^३ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-३-१

शरीर, इन्द्रिय, प्राण तथा मन में सभी, एक न एक दृष्टिकोण से, 'आत्मा' माने गये हैं और सूक्ष्मता के विचार से पूर्व-पूर्व कथित स्थूल मत्त का स्वयं निराकरण हो गया है। परन्तु यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि ये सभी मत एक सीढ़ी पर रहने पर भी दृष्टिकोण के भेद से ही भिन्न हैं। एक सीढ़ी पर रहने वालों में भी क्रमिक ज्ञान का विकास तो होता ही रहता है। दूसरी सीढ़ी पर जाने की अव्यक्त मानसिक चेष्टा तो होती ही रहती है और लक्ष्य तक पहुँचने के लिए सभी विकासों का ज्ञान आवश्यक है। सूक्ष्म स्थान पर पहुँच कर पहले वाला मत अवश्य स्थूल और सब से अधिक प्रामाणिक रूप में अप्राप्त भाङ्गम होने लगता है, परन्तु हमें तो सभी ठीक।

यह 'भौतिकवाद' है। भूतों ही में इस मत के सभी विचार निहित हैं। भूतों के परे जाने में ये लोग असमर्थ हैं। ये तो अभी पहली ही सीढ़ी पर हैं। यही कारण है कि यद्यपि स्थूल दृष्टि से प्रत्यक्ष के द्वारा केवल चार ही भूतों का ज्ञान इनको हो सकता है, तथापि भौतिकवादी होने के कारण आकाश, प्राण और मन को भी पदार्थों में इन्होंने स्वीकार कर लिया है। 'प्राण' और 'मन' भी क्रमशः 'जलीय'-पदार्थ तथा 'अन्न' से बने हैं अतएव ये भी भौतिक हैं, यह छान्दोग्य उपनिषद् में स्पष्ट कहा गया है^१—

‘अन्नमक्षितं त्रेधा विधीयते ।

तस्य यः स्वविष्टो घातुस्तत्पुत्रीषं भवति, यो मध्यमस्तन्मांसं योऽग्निष्ठस्तन्मनः ।’

‘आपः पीतास्त्रेधा विधीयन्ते ।

तासां यः स्वविष्टो घातुस्तन्मूत्रं भवति, यो मध्यमस्तत्स्रोहितं योऽग्निष्ठः स प्राणः ।’

अतएव ज्ञान के विकास के अनुसार क्रमशः स्थूल भूत से सूक्ष्म भूत पर्यन्त इनके सिद्धान्त में स्वीकृत होता है। भूतों के परे ये लोग नहीं जा सकते। इनका ज्ञानक्षेत्र भूत पर्यन्त ही में सीमित है।

आलोचन

इस प्रकार चार्वाक-दर्शन का विचार यहाँ समाप्त हुआ। एक दर्शन की विचार-धारा का दूसरे दर्शन में हम खण्डन पाते हैं। दास्यों में इस प्रकार की एक परि-

पञ्चम परिच्छेद जैन दर्शन

‘ईश्वर’ की अपेक्षा न रखने वाले दर्शनों में ‘चार्वाक-दर्शन’ के अनन्तर ‘जैन दर्शन’ का स्थान है। जैन के धार्मिक तथा दार्शनिक ग्रन्थों में चार्वाक मत का उल्लेख है।

ज्ञान के विकास
में जैन-दर्शन
का स्थान

दूसरी बात यह है कि चार्वाक-सिद्धान्त के अनुसार ‘आत्मा’ का स्वरूप भौतिक है। भूतों से पृथक् ‘आत्मा’ की सत्ता चार्वाकों ने नहीं स्वीकार की। किन्तु जैनो ने ‘आत्मा’ का पृथक् अस्तित्व माना है। ‘आत्मवाद’ का यह नमिक विकसित रूप है। अतएव

यह स्पष्ट है कि जैन लोग ज्ञान के मार्ग में चार्वाको की अपेक्षा कुछ अग्रसर हुए हैं। तथापि भौतिकवाद से सर्वथा मुक्त जैन नहीं है। इनकी ‘आत्मा’ अलौकिक गुणों से सम्पन्न होने पर भी भौतिकता में सम्बन्ध रखती है। जैन दर्शन में ‘आत्मा’ ‘मध्यम-परिमाण’ का है, अर्थात् न तो यह (परम) ‘अणु’ परिमाण का है और न (परम) ‘महत्’ परिमाण का। आस्तिक दर्शन में इन दोनों परिमाणों के अतिरिक्त परिमाण वाले वस्तु अनित्य होते हैं, जैसे घट, पट आदि भौतिक पदार्थ। इसलिए जैनो की ‘आत्मा’ भी भूतों के गुण से सम्पन्न है। इसके अतिरिक्त जैनो की आत्मा ‘परिणामी’ भी है। तीसरी बात यह है कि इनके जीव ‘अस्तिकाय’ कहलाते हैं, अर्थात् जीव एक प्रकार का घरीरघारी हैं, और यह छोटा और बड़ा होता रहता है, एव इसके टुकड़े भी किये जा सकते हैं। ये सब गुण तो भौतिक पदार्थों के ही हैं। अतएव यद्यपि जैन दर्शन में ‘आत्मा’ का स्थान भूतों में पृथक् है, तथापि भौतिकता से सम्बद्ध रहने के कारण चार्वाक मत के पदवात् नित्य ही में हम दर्शन का स्थान है, ऐसा मालूम होता है।

जैन दर्शन एक नास्तिक दर्शन कहा जाता है और कुछ बातों में नास्तिक दर्शनों से इस का स्वाभाविक मतभेद भी है, तथापि यह भी उगी भाषा का शक्ति है जिससे

होकर आस्तिक दर्शनों की विनाशवादी बहती है। दुःख की आध्यात्मिक निवृत्ति, या परम सुख की प्राप्ति, इनका भी चरम लक्ष्य है। बड़े आस्तिक दर्शनों के साथ सावृक्ष्य तथा, माधवा, आदि के द्वारा वाचिक, वाचिक तथा मननिक क्रियाओं का नियन्त्रण कर अन्तःकरण की शुद्धि करना एवं परमात्मा का साक्षात्कार करना, इनका भी चरम उद्देश्य है। इसीलिए जैन लोग 'सम्यक् दर्शन', 'सम्यक् ज्ञान' तथा 'सम्यक् चारित्र्य', इन तीन 'रत्नों' की प्राप्ति के लिए जीवन भर प्रयत्न करने हैं। ये सभी बातें आस्तिक दर्शनों में भी हैं। अतएव यद्यपि जैनो को आस्तिक लोग 'आस्तिक' कहते हैं, फिर भी दार्शनिक विचार में उन ज्ञान के विचारों में तो जैन दर्शन भी उन्नी संप्रदान-परम्परा पर बसा है जिस पर आस्तिक लोग चढ़े हैं। भेद है स्वाभाविक दृष्टि-कोण का और एक ही मार्ग में आगे-पीछे रहने का।

जैन सिद्धान्त के प्रवर्तक

महावीर से पूर्व का समय

जैन सिद्धान्त के प्रवर्तक ऋषभदेव हैं। इनके साथ अजितनाथ तथा अरिष्टनेमि के भी नाम लोग लेते हैं। जैनो का कहना है कि ये नाम ऋग्वेद में भी मिलते हैं। अतएव यह मत बहुत ही पुराना है। इसमें कोई सन्देह ही नहीं है कि सभी दर्शनों का मूल सिद्धान्त हमारे उपनिषदों में है। उसी के आधार पर विद्वानों ने अपनी रचि के अनुसार दार्शनिक विचारों को चलाया है।

जैनो के चौबिस महापुरुष हुए हैं, जिन्हें वे 'तीर्थंकर' कहते हैं। उनके नाम हैं—आदिनाथ (ऋषभदेव), अजितनाथ, सम्भवनाथ, अभिनन्दन, सुमतिनाथ, पद्मप्रभु, सुपार्ष्वनाथ, चन्द्रप्रभ, सुविधिनाथ, शीतलनाथ, क्षेत्रानाथ, आचार्य-परम्परा वासुपुण्य, विमलनाथ, अनन्तनाथ, धर्मेनाथ, शान्तिनाथ, कुन्पुनाथ, अरुनाथ, मल्लिनाथ या मल्लीदेवो, मुनिसुव्रत, नमिनाथ, नेमिनाथ, पार्ष्वनाथ तथा वर्धमान-महावीर। इसी आचार्य-परम्परा के द्वारा जैन सिद्धान्त अनादिकाल से सुरक्षित है।

महावीर

वर्षमान, प्रसिद्ध महावीर, अन्तिम तीर्थद्वार थे। इनका जन्म ईसा से पूर्व ५९९ में हुआ था। यह तीस वर्ष की अवस्था में परिश्राजक हुए और 'केवल-ज्ञान' की प्राप्ति के लिए व्रतों का पालन करते हुए इन्होंने कठोर तपस्या की। इनका मनोरथ सफल हुआ और यह सर्वज्ञ हो गये। सभी से लोग इन्हें 'महावीर' कहने लगे। 'निग्रन्थ' नाम से प्रसिद्ध साधुओं का एक दल था, जिसका लक्ष्य था सभी वन्यजनों से मुक्त होना। उस दल के नेता महावीर हुए।

महावीर के पूर्व पार्वनाय थे। उन्होंने बहुत से कठोर नियमों का पालन कर अन्तःकरण की शुद्धि के लिए अपने शिष्यों को उपदेश दिया था। उन्हीं उपदेशों के आधार पर महावीर ने अपना कर्तव्य निश्चय किया। सर्व महावीर के उपदेश प्रथम इन्होंने कहा कि साधुओं को भी इन्द्रिय-निग्रह कर कठोर-रूप में ब्रह्मचर्य का पालन करना तथा संसार से निलिप्त रहना चाहिए। अन्त में उन्होंने सब साधुओं को 'दिग्गम्बर' रहने का आदेश दिया। उन्होंने कहा कि जब तक साधु लोग वस्त्र का भी परित्याग नहीं कर देंगे, तब तक उनके मन से अच्छे तथा बुरे का विचार दूर नहीं हो सकेगा एवं वे लोग निलिप्त न हो सकेंगे।

किन्तु यह सभी को पसन्द नहीं हुआ। अतएव साधुओं में दो दल हो गये— 'दिग्गम्बर' तथा 'श्वेताम्बर'। इस दलबन्दी से जैन मत के बाह्य-रूप ही में भेद हुआ किन्तु तात्त्विक विचार में कोई परिवर्तन न हुआ।

अन्य शक्तियों के समान महावीर ने भी चित्तशुद्धि की बहुत आवश्यकता बतलायी, जिसके लिए उन्होंने पुनः सम्यक् चारित्र्य का सम्पादन करने का उपदेश दिया। 'केवल ज्ञान' प्राप्त करने के लिए परिश्राजक होना, गृहस्थों से मिश्रा माँग कर जीवन का निर्वाह करना, तथा निम्नलिखित नियमों का पालन करना आवश्यक है—

अहिंसा, अमृत्यत्याग, अस्तेयव्रत (चोरी न करने का नियम), ब्रह्मचर्यव्रत तथा अपरिग्रह (किसी प्रकार के धन को न लेना और न रखना)। इन पाँचों व्रतों का अनेक रूप से पालन करना चाहिए।^१

^१ यही तो भन्नु ने भी कहा है—अहिंसा सत्यमस्तेयं द्वाविमिन्द्रियनिग्रहः। एवं सामासिकं धर्मं चातुर्वर्ण्यप्रबोध्यते ॥—१०-६३।

साधुओं को अभिमान नहीं करना चाहिए और कायिक, वाचिक तथा मानसिक चेष्टाओं पर नियन्त्रण (गुप्ति) रखना उचित है एवं भरण पर्यन्त कठिन से कठिन कष्ट को सहन करने का अभ्यास रखना चाहिए।

इस प्रकार दारीद, वचन तथा मन को ब्रह्म में लाकर साधुओं को अपनी जीवामा को मोक्ष के मार्ग में अग्रसर करना चाहिए। इसके लिए निम्नलिखित शोधों 'गुणस्थान' का अनुभव तथा उससे प्राप्त ज्ञान का साक्षात्कार करना आवश्यक है। मोक्ष को प्राप्त करने के लिए ऊर्ध्वगति-शील जीव के स्वरूप का एक अवस्था-विशेष को 'गुणस्थान' कहते हैं। ये 'गुणस्थान' चौदह हैं—

- (१) मिथ्यात्व—जैन के सिद्धान्त में मिथ्यात्व का विश्वास,
- (२) सासादन—जैन सिद्धान्तों में अथद्धा तथा जैनेतर सिद्धान्तों में विश्वास,
- (३) मिथ—जैन सिद्धान्तों के सम्बन्ध में सत्य और असत्य दोनों भाषनाओं की समानता रखना,
- (४) अविरत-सम्पत्त्व—जैन सिद्धान्तों में संशय से मुक्त विश्वास का उदय,
- (५) वेगाविरति—घनोनियह में प्रगति,
- (६) प्रवस—ममय-ममय पर असफल रहने पर भी अहिंसा, अस्तेय आदि नियमों का पालन करना,
- (७) अप्रवस—अहिंसा, आदि नियमों के पालन में पूर्ण सफल रहना,
- (८) अनुर्वकरण—अननुभूतपूर्व आनन्द और सुख का अनुभव करना,
- (९) अनिवृत्तिकरण—शोक, मान, भावा तथा मोह इन चारों 'वपाओं' में से शोक, अर्थात् 'माया' में रहित-मा होना,
- (१०) सुखमाप्पराय—अप, रग, मन्थ, स्पर्श आदि के अनुभवों से मूढ़ होकर पीड़ा, मय, शोक, आदि में भी रहित होना,
- (११) उपजाल्लमोह—'मोहनीय' वषों को जाने अधिष्ठार में लाना,
- (१२) लोचमोह—'मोहनीय' वषों में तथा 'वपाओं' से शरणा विमुक्ति की अवस्था में रहना,

(१३) सयोगि-केवली—सभी 'घातीय' कर्मों से विमुक्त होकर तीर्थंकर के पद की प्राप्ति के योग्य होना । इस अवस्था में जीव को अनन्त ज्ञान, अनवच्छिन्न अन्तर्दृष्टि, अनन्त सुख तथा असीमित शक्तिर्मा मिलती है । इस अवस्था को प्राप्त कर जीव परिव्राजक होकर लोगों को उपदेश देता है ।

(१४) अयोगिकेवली—इस अवस्था को प्राप्त कर जीव सीधे विमुक्त होकर 'सिद्ध' कहलाने लगता है और ऊपर की ओर मति को प्राप्त करता है । ऊपर उठकर 'लोकाकाश' तथा 'अलोकाकाश' के बीच में स्थित 'सिद्ध-शिला' में 'जीव' वास करता है । मुक्त होने पर भी 'जीव' अपना स्वतन्त्र अस्तित्व रखता ही है ।

इन साधुओं में 'तीर्थंकर' का पद सब से बड़ा है । इस अवस्था को प्राप्त कर 'सम्यक् ज्ञान', 'सम्यक् वाक्', 'सम्यक् चारित्र्य', यत्ना, आदि से मुक्त होकर जीव 'साधु' हो जाते हैं । किसी प्रकार का रोग एवं भय इन्हें नहीं सताता ।

तीर्थंकर

वर्षाश्रुतु के चार मास यह किसी एक स्थान में अपने शिष्यों के पथ व्यतीत करते हैं, अवशिष्ट आठ मास यह एक स्थान से दूसरे स्थान में घूम कर लोगों को जैन धर्म का उपदेश देते हैं । इनमें 'घातीय' कर्म नहीं रहते और यह अनन्त किन-सम्पन्न हो जाते हैं । इन में 'मतिज्ञान', 'श्रुतज्ञान', 'अवधिज्ञान' एवं 'मनःपर्याय-ज्ञान' स्वभावतः होते हैं । कर्म-बन्धनों से मुक्त हो जाने पर 'केवल-ज्ञान' भी इन में हो जाता है ।^१ जैनों के एक दल (दिवम्बरो) का कहना है कि स्त्री-जाति के लोग भी तीर्थंकर नहीं हो सकते, उन्हें मुक्ति प्राप्त करने का अधिकार नहीं है ।^२

इस प्रकार महावीर ने अपने शिष्यों को उपदेश देते हुए राश्रगृह के समीप पावा में, ७२ वर्ष की अवस्था में, ईसा से ५२७ वर्ष पूर्व, निर्वाण प्राप्त किया ।

^१ द्रव्यसंग्रह, चारिका ५० ।

^२ हार्ट ऑफ अजिन्ज, पृष्ठ ३२-३३; पद्मह पूर्वभावों की भूमिका, भाग १, पृ० २४ ।

^३ उमेशमिथ—हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलासफी, भाग १, पृ० २२८; हार्ट ऑफ अजिन्ज, पृ० ५६-५७ ।

महावीर ने पूर्व २३ तीर्थंकर हुए थे, जिनमें जैन धर्म को एक नियत रूप देने का श्रेय महावीर ही को है। इनके शिष्यों में कुछ 'साधु' थे और कुछ 'गृहस्थ'। स्त्री तथा पुरुष दोनों ही इन धर्म में दीक्षित होते थे। इन लोगों का एक 'संघ' होता था और ये लोग एक-आपस में रहते थे, जिसे लोग 'अगमरा' कहते हैं।

'श्वविरासली' के अनुसार महावीर के नौ प्रकार के शिष्य थे जो 'गण' कहलाते थे। इनका एक निरीक्षक होता था, जिसे जैन लोग 'गणधर' कहते थे। ऐसे ११

गणधर
'गणधर' थे, जिनके नाम—इन्द्रभूति, अग्निभूति, वायुभूति, व्यक्त, गुपती, मण्डक, मौर्यपुत्र, अश्विनि, अचलश्रामा, मेतार्य तथा प्रभात थे। इनके अतिरिक्त गोशाल तथा जमानि भी महावीर के मुख्य शिष्यों में थे।

महावीर की
शिष्य-परम्परा

इन शिष्यों की परम्परा ३१७ ईसा के पूर्व तक चली। इनमें अतिपथ शिष्यों ने 'संघ' का कार्य बहुत सुन्दर रूप से चलाया और वे बड़े प्रसिद्ध हुए। इन में 'भद्रबाहु' का नाम विशेष-

रूप से उल्लेख्य है। ३१७ ईसा के पूर्व में उन्होंने 'संघ' का कार्य अपने हाथ में लिया और ३१० में मगध में बड़ा अकाल पड़ा। इसलिए 'स्यूलभद्र' के ऊपर 'संघ' का भार देकर समस्त शिष्यों को साथ लेकर 'भद्रबाहु' दक्षिण देश को भिक्षाटन के लिए चल दिये। स्यूलभद्र ने इस मध्य में पाटलिपुत्र में साधुओं की एक महती सभा की जिसमें जैन धर्म के 'अंगों' का संग्रह करने का प्रयत्न किया गया। बहुत दिनों के बाद भद्र-बाहु लौटे और उन्हें उपर्युक्त सभा की कार्यवाही पसन्द न पड़ी तथा उनके परोक्ष में स्यूलभद्र की आज्ञा से जैन साधुओं ने वस्त्र पहनना भी आरम्भ कर दिया था, यह भी भद्रबाहु को अनुचित मालूम हुआ। भद्रबाहु फिर यहाँ नहीं ठहरे और अपने शिष्यों

श्वेताम्बर और
विगम्बर

के साथ-साथ अन्यत्र चल दिये। इस प्रकार जैन साधुओं के दो दल हो गये—एक 'श्वेताम्बर' और दूसरा 'दिगम्बर'। भद्रबाहु ने २९७ ईसा के पूर्व में परलोक की यात्रा की। स्यूल-

भद्र २५२ ई० पूर्व तक जीवित थे।

श्वेताम्बर तथा दिगम्बर जैनों में परस्पर भेद

महावीर तथा भद्रबाहु के द्वारा चलाया हुआ 'दिगम्बर-सम्प्रदाय' लगभग ८२ ईसवी में आकर संबंध 'श्वेताम्बर-सम्प्रदाय' से भिन्न हो गया। दिगम्बरों के चार मुख्य विभाग हुए—'काष्ठासंघ', 'मूलसंघ', 'माधुरसंघ' तथा 'शोष्यसंघ'। इन चारों

में परस्पर बहुत ही साधारण भेद था। 'भोप्यसंध' श्वेताम्बरो के विचारसे बहुत उद्भूत था।

उपर्युक्त दोनों मुख्य दलों के प्रधान-भेद निम्नलिखित हैं—

- (१) 'श्वेताम्बरो' के अनुसार उन्नीसवें तीर्थंकर 'मल्ली' स्त्री-जाति की थी; 'दिगम्बरो' का कहना है कि स्त्री-जाति इस पद की अधिकारिणी नहीं हो सकती, अतएव वह तीर्थंकर भी पुरुष ही थे।
- (२) 'दिगम्बरो' के अनुसार हिजड़े तथा स्त्रियों को मुक्ति नहीं मिल सकती है। उन्हें मरने के पश्चात् पुनः का जन्म प्राप्त करने पर ही मुक्ति का अधिकार प्राप्त हो सकता है।

'श्वेताम्बरो' का कहना है कि तपस्या के प्रभाव से सम्पूर्ण ज्ञान स्त्रियों को भी मिल सकता है, पुनः उन्हें भी मुक्ति क्यों नहीं मिलेगी ?

- (३) 'श्वेताम्बरो' का कहना है कि महावीर विवाहित थे, 'दिगम्बर' इसे स्वीकार नहीं करते।
- (४) 'दिगम्बरो' के मन में 'केवल-ज्ञान' प्राप्त करने पर 'साधु' कोई वस्तु नहीं लाते। 'श्वेताम्बरो' का इसमें विश्वास नहीं है।
- (५) 'दिगम्बर' का कथन है कि साधुओं को वस्त्र धारण नहीं करना चाहिए। 'श्वेताम्बर' के अनुसार उन्हें श्वेत-वस्त्र धारण करना चाहिए।
- (६) 'दिगम्बरो' के अनुसार तीर्थंकरों की मूर्ति को वस्त्र नहीं पहनाना चाहिए और न कोई आभूषण ही उन्हें देना चाहिए। 'श्वेताम्बरो' को यह पसन्द नहीं है।
- (७) तत्त्वार्थसिद्धिमत के रचयिता 'उमास्वामी' नाम के जैन विद्वान् को 'दिगम्बर' लोग 'उमास्वाती' कहते थे और 'श्वेताम्बर' उन्हें 'उमास्वामी' कहा करते थे।
- (८) 'दिगम्बरो' का कहना है कि पाटलिपुत्र में स्थूलभद्र ने जो समा की थी और जैन धर्म-ग्रन्थों का संग्रह किया था, वह सब किसी महत्त्व का नहीं है, क्योंकि उसके बहुत पूर्व ही जैन धार्मिक ग्रन्थों का अर्थात् 'पुत्रो' और 'अंगो' का नाश हो चुका था। 'श्वेताम्बर' इसे नहीं स्वीकार करते।

- (९) इन दोनों सम्प्रदायों में जैन के धार्मिक ग्रन्थों के नाम में भेद है।
- (१०) 'श्वेताम्बरो' का कहना है कि ५७ ईसा के पूर्व में सिद्धसेन दिवाकर ने राजा विज्रमादित्य को जैन धर्म में दीक्षित किया था, किन्तु 'दिगम्बरो' का विश्वास है कि यह दीक्षा १८७ से २७१ ईसा के पश्चात् काल में हुई थी।
- (११) 'दिगम्बरो' का तथा कतिपय 'श्वेताम्बरो' का कहना है कि केवलियों में 'ज्ञान' और 'दर्शन' ये दोनों गुण एक ही साथ अभिव्यक्त होते हैं, 'श्वेताम्बरो' के मत में ये क्रमशः उत्पन्न होते हैं।
- (१२) 'दिगम्बर' सम्प्रदाय के साधु लोग एकान्त-वास करते हैं, किन्तु 'श्वेताम्बर' सम्प्रदाय वाले साधु परित्राजक होकर एक स्थान से दूसरे स्थान में घूमते रहते हैं।

इन भेदों के अतिरिक्त और भी अतिसाधारण बातों में इन दोनों सम्प्रदायों में कुछ न कुछ भेद है।^१ परन्तु विचार करने पर यह स्पष्ट मालूम होता है कि इनके भेद नाममात्र के लिए हैं। वास्तविक व्यावहारिक एकमान भेद है—'वस्त्र का पहनना' और 'न पहनना'। इनके बाह्यक्रियाओं में कुछ भेद है, किन्तु तात्त्विक भेद तो कुछ भी नहीं मालूम होता।

साहित्य

स्यूलभद्र के प्रयत्न से पाटलिपुत्र की सभा में धार्मिक ग्रन्थों का जो संग्रह हुआ था, वह सर्वमान्य नहीं हुआ, यह पूर्व में कहा गया है। अतएव ४५४ ई० में भावनगर (गुजरात) के गभीर बलभी नाम के स्थान में दूसरी सभा वैश्वधर्मिणी की अध्यक्षता में हुई और उसमें इन ग्रन्थों के संग्रह के लिए विचार किया गया। शीर्षाग्यवत्त पुनः इन लोगों में एकमत न हो सका, तथापि श्वेताम्बर सम्प्रदाय के निम्नलिखित आगमिक ग्रन्थों का संग्रह किया गया है। जिन्हें अब भी कहते हैं। अगों के नाम ये हैं—

१. आचारामसूत्र (आचारामसूत्र), २. सुपगइय (सूचकनाग), ३. धागग (स्थानाग), ४. समवायाग, ५. मगवतीसूत्र, ६. नायावम्मकहाओ (ज्ञानार्थमहा),

^१ उल्लेखमिथ—हिस्ट्री ऑफ इंडियन सिलामेट्री, भाग १, पृष्ठ २४७-२५०।

७. उवाचगदसाओ (उपासकदशाः), ८. अतगददसाओ (अन्तर्गददशाः),
 श्वेताम्बरसम्प्रदाय ९. अनुत्तरोववाइयदसाओ (अनुत्तरोपपादिकदशाः), १०. पण्हा-
 के आगम वायरणिबाई (प्रत्यव्याकरणानि), ११. विवागमुयं (विपाक-
 धृतम्), १२. दिट्ठिवाय (दृष्टिवाद) । अन्तिम ग्रन्थ
 'दिट्ठिवाय' अब उपलब्ध नहीं है।

पुण्य—'दिट्ठिवाय' में चौदह 'पुण्यों' का समावेश था जिनके नाम हैं—उत्ताद,
 अपाणीय, धीयंप्रवाद, अस्तिनास्तिप्रवाद, ज्ञानप्रवाद, सत्यप्रवाद,
 आत्मप्रवाद, कर्मप्रवाद, प्रत्याख्यानप्रवाद, विद्यानुप्रवाद, अन्नन्ध, प्राणापुः,
 विद्याविद्याल तथा सोचविन्दुमार ।

इनके बारह 'उपांग' तथा दस 'प्रकीर्ण' हैं, जिनके नाम ये हैं—

उपांग—औपपातिक, राजप्रवनीय, जीवामिगम, प्रज्ञापणा, मूर्धप्रशस्ति, जम्बूद्वीप-
 प्रशस्ति, अग्निप्रशस्ति, निर्वाचलिका, कल्पावनसिक्ताः, पुष्पिकाः, पुष्प-
 शूलिका तथा वृष्णिद्रयाः ।

प्रकीर्ण—धनुस्तरण, आतुरप्रत्याख्यान, भक्तपरिज्ञा, संस्कार, तण्डुलवैतालिक,
 अर्द्धवैध्यक, देवेन्द्रस्तव, गणितविद्या, महाप्रत्याख्यान तथा वीरस्तव ।

छेदसूत्र—इनमें निरीय, महानिरीय, व्यग्रहार, आचारदशाः, बृहत्कल्प, तथा
 पञ्चकल्प, ये छः 'छेदसूत्र' हैं ।

मूलसूत्र—उत्तराध्ययन, आवश्यक, दशवैकालिक तथा पिण्डनिर्गुणित, ये चार
 'मूलसूत्र' हैं । तथा

शूलिकसूत्र—नन्दीसूत्र तथा अनुयोगद्वारसूत्र, ये दोनों 'शूलिकसूत्र' कहलाते हैं ।

दिगम्बरो ने भी इन्हीं ग्रन्थों को अपनाया है। किन्तु उनके नामों में वही-वही
 भेद है। सम्भव है कि ग्रन्थों के विषयों में भी दिगम्बरो ने कुछ परिवर्तन कर लिया हो।

दार्शनिक तथा उनके ग्रन्थ

श्वेताम्बर-सम्प्रदाय के आचार्य

भद्रबाहु (प्रथम)—(४३३-३५७ ईसा के पूर्व) 'निर्युक्ति' के रचयिता थे।
 ज्योतिषशास्त्र पर 'भद्रबाहुमहिता' नाम के ग्रन्थ के रचयिता भी यही थे। भद्रबाहु
 (द्वितीय) प्रथम शताब्दी में हुए थे। इन्होंने न्यायशास्त्र पर ग्रन्थ लिखा था।

उपासकानी को दीनों शत्रुदात जाने बड़े आदर से देखते हैं। शिवम्बर सोम इन्हें उपासकानी कहते हैं। ईसा के पञ्चात् प्रथम शताब्दी में इनका जन्म हुआ था। शिवम्बरों का कहना है कि यह बुद्धबुद्धाचार्य के शिष्य थे। पाटलिपुत्र में रहकर इन्होंने 'महापर्यायमगूत्र' तथा उनकी टीका की रचना की। जैन दर्शन का यह प्रधान और सर्वोद्देशपूर्ण ग्रन्थ है। इनके ऊपर बड़े-बड़े विद्वानों ने टीका लिखी है। यह बहुत प्रसिद्ध तथा मान्य ग्रन्थ है।

बुद्धबुद्धाचार्य जैन-दर्शन के एक प्रमुख आचार्य थे। यह प्रथम शताब्दी में उत्पन्न हुए और इन्होंने 'ममयनार', 'महापर्यायकार', 'प्रवचनसार', 'निग्रमसार', आदि ग्रन्थों की रचना की। यह महाबाहु (हिनीय) के शिष्य थे। इनके सभी ग्रन्थ प्राकृत-भाषा में हैं। इनके अतिरिक्त ८६ 'पाहुह', भिन्न-भिन्न विषयों पर, इन्होंने लिखे थे।

सिद्धमेनविचारक बुद्धबुद्धाचार्य के शिष्य थे। यह छठी शताब्दी में हुए। इनको लोग 'क्षणिक' भी कहते थे। दर्शन के, विशेषकर व्यापकान्त के, यह बहुत बड़े विद्वान् थे। 'मम्मसित्तर्त्तमगूत्र', 'व्यापकान्तार', आदि कतिपय ग्रन्थ इन्होंने लिखे हैं, जिनमें इसवीम अभी मिलते हैं।

सिद्धमेनवर्णि (५०० ई०) भास्वामी के शिष्य तथा देवधिर्गणि के ममराणीय थे। इन्होंने 'तत्त्वपर्यायमगूत्र' पर एक उत्तम 'टीका' लिखी है।

हरिभद्रसूरि ७०५-७७५ ई० के मध्य उत्पन्न हुए थे। इन्होंने संस्कृत तथा प्राकृत में सीकड़ों ग्रन्थ लिखे, जिनमें 'पद्मसंनममुक्थय', 'दशवैकालिकनिर्मुक्तिटीका', 'न्यायप्रवेसमूत्र', 'व्यापकान्तार-वृत्ति', आदि बहुत प्रसिद्ध हैं।

इनके पदचात् 'नयचक्र' के रचयिता मल्लवारी, 'बादमहापर्य' के कर्ता भद्रदेव (१००० ई०), 'लघुटीका' के रचयिता रत्नप्रभसूरि (११वीं सदी) 'प्रमाणनय-सत्त्वालोकालंकार' के निर्माता देवसूरि (१२वीं सदी), 'प्रमाणमीमांसा', 'अन्ययोग-व्यवच्छेदिका', आदि के रचयिता हेमचन्द्र (१२वीं सदी), हुए।

मल्लिधेयसूरि (१२९२ ई०) ने 'अन्ययोगव्यवच्छेद' के ऊपर 'स्यादादमंजरी' नाम की एक टीका लिखी। इसकी बड़ी प्रसिद्धि संस्कृत साहित्य में है। इसमें प्रमाण तथा सप्तभंगीनय के सम्बन्ध में बहुत सुन्दर विचार हैं। इसकी रचना १२९२ ईसवी में हुई है।

मलघारि राजशेखरसूरि (१३४८ ई०) बड़े प्रसिद्ध विद्वान् हुए थे। ये जिन-प्रभसूरि के शिष्य थे। 'प्रशस्तपादभाष्य' की टीका 'न्यायकन्दली' के ऊपर 'पत्रिका' नाम की टीका, 'पद्मदर्शनसमुच्चय', आदि ग्रन्थ इन्होंने लिखे।

दिगम्बर सम्प्रदाय के आचार्य

ज्ञानचन्द्र (१३५० ई०), गुणरत्नसूरि (१४०० ई०), यशोविजयगणि (१६०८-१६८८ ई०) आदि अनेक विद्वानों ने भी जैन दर्शन पर ग्रन्थ लिखे।

इनके अतिरिक्त दिगम्बर सम्प्रदाय में प्रसिद्ध कुन्दकुन्दाचार्य, समन्तभद्र, 'अष्टशती', 'राजवार्तिक', 'न्यायविनिश्चय' आदि ग्रन्थों के रचयिता अकसंकेदव (७५० ई०) प्रसिद्ध विद्वान् हुए हैं।

विद्यामन्द, 'परीशामुक्तसूत्र' के निर्माता भाविष्यनग्विन् (नवम शताब्दी), 'प्रमेयकमलमार्तण्ड' के रचयिता प्रभाचन्द्र, अमृतचन्द्रसूरि, देवसेन भट्टारक, लघु-समन्तभद्र, अनन्तवीर्य, आदि विद्वान् ९-१०वीं सदी में हुए हैं।

'गोमटसार', 'लब्धिसार', 'इष्यसंग्रह', आदि ग्रन्थों के रचयिता नेमिचन्द्र सिद्धान्तचक्रवर्ती ११वीं सदी में बहुत प्रसिद्ध जैन दार्शनिक थे। भुतसागरगणि, धर्मभूषण, आदि विद्वानों ने १६वीं सदी में, जैन दर्शन पर, विशेषरूप से प्रमाण के सम्बन्ध में, ग्रन्थ लिखे। १७वीं सदी में यशोविजयसूरि ने अनेक ग्रन्थ लिखे।

जैन विद्वानों ने न्यायशास्त्र का विशेष रूप से अध्ययन किया था और इसी पर अपने विचारों को लिखा है। इधर दो-तीन सौ वर्षों में उल्लेखयोग्य कोई विद्वान् जैन सम्प्रदाय में प्रायः नहीं हुए और न कोई ग्रन्थ ही विशेष महत्त्व का प्रायः लिखा गया है।

तत्त्वों का विचार

जैनों ने विश्व के प्राकृतिक तथा अप्राकृतिक स्वरूपों का विचार कर सात प्रकार के मूल तत्त्वों का पता लगाया। इन्हीं तत्त्वों से जगत् के समस्त वस्तुओं का परिणाम होता है। ये तत्त्व—'जीव', 'अजीव', 'आसव', 'वन्ध', 'सम्बर', 'निर्वन्ध' तथा 'मोक्ष' हैं। इनमें 'जीव' और 'अजीव' इन दोनों तत्त्वों को 'द्रव्य' भी कहते हैं।

१—जीवतत्त्व

आत्मा, या चेतन, को संसार की दशा में 'जीव' कहते हैं। इसमें 'प्राण' है। इसमें शारीरिक, मानसिक तथा इन्द्रिय-जन्य शक्ति है। शुद्धनय के अनुसार जीव में विशुद्ध ज्ञान तथा दर्शन, अर्थात् निर्विकल्पक एवं सविकल्पक जीव का स्वरूप ज्ञान, रहता है। किन्तु व्यवहार-दशा में कर्म की गति के प्रभाव से 'औपशमिक' (एक प्रकार का परिणाम है जिससे जीव के वास्तविक स्वरूप का आच्छादन हो जाता है), 'सायिक', 'सायोपशमिक', 'औदयिक' तथा 'पारिणामिक' इन पाँचों 'भावप्राणों' से 'जीव' युक्त रहता है, जिसके कारण 'जीव' का परिमूर्तरूप छिप जाता है और पश्चात् वही 'भावदशापन्न प्राण' 'द्रव्य' रूप में परिणत होकर 'पुद्गल' रूप में व्यक्त हो जाता है और फिर वह जीव 'संसारि' कहलाता है।

एक बात ध्यान में रखना आवश्यक है कि जैन मत में प्रत्येक अवस्था के दो स्वरूप होते हैं—'भाव' और 'द्रव्य'। अव्यक्त की दशा को 'भाव' कहते हैं और व्यक्त की अवस्था में उसे ही 'द्रव्य' कहते हैं। इसी प्रकार इनके मत में प्रत्येक घटना का 'निश्चय' या 'विशुद्ध' दृष्टि से एवं 'व्यावहारिक दृष्टि' से विचार किया जाता है। जैन-दर्शन 'परिणामवादी' है, अर्थात् प्रत्येक वस्तु एक स्वरूप को छोड़कर दूसरे स्वरूप को धारण करता रहता है। प्रत्येक वस्तु में अनन्त 'धर्म' ये लोग मानते हैं और इनो कारण, धर्मों के भेद से एक वस्तु दूसरे वस्तु से भिन्न है।

'जीव' की सभी क्रियाएँ उसके अपने किये कर्मों के फल स्वरूप हैं। स्वभाव से शुद्धदृष्टि के अनुसार 'जीव' में 'ज्ञान' तथा 'दर्शन' है, यह अभूत है, वर्तमान है, अपने जीव के गुण स्थूल शरीर के समान लम्बा-चौड़ा है, अपने कर्मफलों का भोक्ता है, सिद्ध है तथा ऊपर की ओर गतिशील है। अर्थात् 'अविद्या' के कारण 'जर्म' जीव में प्रवेश करता है और इसी 'कर्म' के सम्बन्ध से जीव 'बन्धन' में रहता है। बन्धन की दशा में भी 'जीव' में चैतन्य रहता ही है। यह 'निरूप-परिणामी' है। इसमें 'मकोच' और 'विवाम' ये दो गुण हैं, अनएव एक ही जीव हाथी के शरीर में प्रवेश करने में हाथी के बराबर का होता है और वही चीटी के शरीर में प्रवेश करने पर चीटी के समान छोटा भी हो जाता है। इसमें रूप नहीं है, इसलिए कोई आँख से इसे नहीं देख सकता, किन्तु इसका ज्ञान तो लोगों को होता ही है।

जीव में 'सम्यक् दर्शन' सदा न रहे, किन्तु किसी न किसी प्रकार का ज्ञान उसमें रहता ही है। बन्धन से मुक्त होने पर जीव का 'सम्यक् ज्ञान' अभिव्यक्त होता है। 'सम्यक् ज्ञान' से युक्त होने ही के कारण जीव मुक्ति की तरफ अग्रसर होता है। परिणाम के प्रभाव से, या किसी विशेष शक्ति के अनुग्रह से, जीव 'सम्यक् ज्ञान' को प्राप्त करता है।

अन्य द्रव्यों के समान जीव में 'प्रदेश' होते हैं। इसमें 'अवयव' भी होते हैं इस लिए यह 'अवयवी' कहलाता है। इसके प्रदेशों को 'पर्याय' कहते हैं। इसीलिए जीव भी 'अस्तिकाय' (क्षरीर=प्रदेशों से युक्त कहाने वाला) कहा जाता है।^१

जीव में प्रतिक्षण परिणाम होता है, अतएव उसमें एक क्षण में जो स्वरूप उत्पन्न होता है, वह दूसरे क्षण में बदल कर भिन्न धर्म को धारण कर लेता है। ऐसी स्थिति में भी जीव का जो एक अपना स्वाभाविक स्वरूप है, वह तो सभी क्षणों में स्वभावतः वर्तमान ही रहता है। इस प्रकार 'उत्पाद', 'व्यय' तथा 'धौव्य' ये तीनों प्रतिक्षण जीव में भी रहने ही हैं। यह सब 'काल' के प्रभाव से होता है। अतएव 'जीव' भी एक प्रकार का 'द्रव्य' है।^२

प्रत्येक जीव में स्वभाव से 'अनन्त ज्ञान', 'अनन्त दर्शन' तथा 'अनन्त सामर्थ्य', आदि गुण रहते हैं, किन्तु 'आवरणीय' कर्मों के प्रभाव से इनकी अभिव्यक्ति नहीं होती। 'जीव' के मुख्य गुण दो ही हैं—'चेतना' या 'अनुभूति' तथा 'उपयोग' (चेतना का फल)। 'उपयोग' के दो भेद हैं—'ज्ञानोपयोग' तथा 'दर्शनोपयोग'। 'ज्ञानोपयोग' को 'सर्विकल्पक' तथा दूसरे को 'निर्विकल्पक' ज्ञान कहते हैं। अर्थात् जीव में मति, धृत, अवधि, मनःपर्याय तथा केवल, एव तीन 'विपर्यय', अर्थात् कुमति, कुधृत, तथा विभङ्गावधि, ये आठ सर्विकल्पक ज्ञान हैं। इनमें केवल-ज्ञान 'क्षायिक' कहा जाता है, क्योंकि यह कर्मों के नाश होने के बाद अभिव्यक्त होता है और यह शुद्धज्ञान भी है।

^१ द्रव्यसंग्रह, २३-२४—'जीव' में अन्य चार द्रव्यों के समान 'प्रदेश' होते हैं।

'लौकाकाश' के जितने अंश को एक पुद्गलरूप 'अणु' ध्याप्त करता है, उसे ही 'प्रदेश' कहते हैं।

^२ पञ्चास्तिकाय, गाथा ९, १२, १३।

द्रव्य, मानुष, मात्सीय तथा तीर्थं ये चारु जीव के परिणाम हैं, त्रिमं 'पर्याय' कहते हैं।^१ 'पर्याय' पुनः दो प्रकार का होता है—द्रव्यपर्याय तथा गुणपर्याय।

पर्याय

भिन्न-भिन्न द्रव्यों में जो ऐक्य-वृद्धि का कारण है, वह 'द्रव्य-पर्याय' है। जब द्रव्यों के संघटन में जो उत्पन्न होता है, उसे 'समानजानीय द्रव्यपर्याय' कहते हैं, जैसे 'स्वप्न' आदि। एवं एक चेतन तथा दूसरा जब इन दोनों के संघटन में जो उत्पन्न होता है, जैसे मानुष शरीर, उसे 'असमानजानीय द्रव्यपर्याय' कहते हैं। इन सबों में जीव और पुद्गलों का संघटन होने के कारण, विगुद्धि नहीं है। ये 'द्रव्यपर्याय' हैं।

द्रव्यों के गुणों में जो परिणाम के कारण परिवर्तन हो, उसे 'गुण-पर्याय' कहते हैं, जैसे आम के रूप में। कच्चे आम का एक रूप होता है और गहने पर उगी आम का रूप बदल जाने पर वह भ्रूणरूप हो जाता है, फिर भी वह 'आम' तो रहता ही है। यह 'गुण-पर्याय' का उदाहरण है। इसी प्रकार मनुष्य के ज्ञान में भी परिवर्तन होता है, जैसे मति, श्रुत, अवधि, आदि कहते हैं। ये भी ज्ञान-रूप गुण के पर्याय हैं।

द्रव्य रूप, या नारकीय रूप, या मानुषीय रूप, कोई भी रूप जीव धारण कर ले, फिर भी वह 'जीव' तो रहता ही है। जीवत्व-रूप 'भाव' का नाम ब्रह्मविधि नहीं होता। अतएव शरीर का धरण होता है, न कि 'जीव' का।
 अनेकान्तवाद यही एक प्रकार का जैनों का 'सद्भाववाद' कहा जा सकता है। इसलिए यह भी कह सकते हैं कि 'पर्याय' का परिणाम होता है, न कि 'द्रव्य' का। 'द्रव्य' तो एक प्रकार से निरर्थक है। वह अपने 'ध्रोव्य स्वरूप' को कभी नहीं छोड़ता। हाँ, पर्याय-रूप में वह अनित्य भी है। यही जैनों का प्रसिद्ध 'अनेकान्तवाद' है।

साधारण रूप में 'बद्ध' और 'मुक्त' के भेद से 'जीव' दो प्रकार का है। बद्ध या
 जीव के भेद संसारी जीव पुन 'त्रस' (जंगम) तथा 'स्थावर' के भेद से दो प्रकार का है। स्थावर जीवों में एकमात्र इन्द्रिय—'त्वक्-इन्द्रिय', होती है और क्षिति, जल, तेज, वायु तथा वनस्पति-जगत् ये सभी 'स्थावर' जीव हैं।

जिन जीवों में एक से अधिक इन्द्रिय है, वे 'त्रस' कहलाते हैं। मनुष्य, पक्षी, जानवर, देवता, नारकीय लोग, ये सभी 'त्रस' जीव हैं। इन में पाँचों इन्द्रियाँ होती

^१ पञ्चास्तिकाय—तत्त्वदीपिका, भाषा १६।

है।^१ जो जीव पृथिवी के स्वरूप को धारण करते हैं, उन्हें 'पृथिवीकाय', जैसे-पत्थर, जो जलीय स्वरूप को धारण करते हैं उन्हें 'अप्काय', जैसे-सेमार, कहते हैं। इसी प्रकार 'वायुकाय', तथा 'तेजकाय' भी होते हैं।

२—अजीव-तत्त्व

जैनों के मत में दूसरा तत्त्व है—'अजीव'। अजीवों में जिनके शरीर होते हैं, वे 'अजीव-काय' कहलाते हैं। ये बहुत व्यापक होते हैं और इनमें अनेक 'प्रदेश' होते हैं। 'अजीव' के पाँच भेद हैं जिनमें 'धर्म', 'अधर्म', 'आकाश', अजीव-तत्त्व के भेद तथा 'पुद्गल' इन चारों में अनेक 'प्रदेश' होते हैं। इसलिए ये 'अस्तिकाय' कहलाते हैं। पाँचवाँ अजीव-तत्त्व है—'काल'। इसमें एक ही 'प्रदेश' है। इसलिए यह 'अस्तिकाय' नहीं है।

ये सभी द्रव्य हैं। स्वभावतः इनका नाश नहीं होता। पुद्गल को छोड़कर अन्य अजीव द्रव्यों में रूप, स्पर्श, रस और गन्ध नहीं होते। पुद्गलों में रूप, स्पर्श, रस और गन्ध होते हैं।^२ धर्म, अधर्म तथा आकाश ये एक ही अजीव-तत्त्व के गुण एक हैं, किन्तु पुद्गल तथा जीव प्रत्येक अनेक हैं। प्रथम तीनों में क्रिया नहीं है, किन्तु पुद्गल और जीवों में क्रिया है। काल में क्रिया नहीं है। यह एक स्थान से दूसरे स्थान को नहीं जाता है।

धर्म, अधर्म तथा जीव में से प्रत्येक में असंख्य 'प्रदेश' हैं। आकाश में अनन्त 'प्रदेश' हैं। 'अणु' में 'प्रदेश' नहीं होता। अतएव यह अनादि, अमध्य, अप्रदेश कहा जाता है। ये द्रव्य 'लोकाकाश' में बिना किसी रुकावट के घूमते हैं।

'धर्मास्तिकाय'—यह न तो स्वयं क्रियाशील है और न किसी दूसरे में ही क्रिया उत्पन्न करता है किन्तु क्रियाशील जीव और पुद्गलों को उनकी क्रिया में साहाय्य

^१ पञ्चास्तिकाय, याथा ११०, ११२, ११४-१७।

^२ तत्त्वार्थ, ५-१-४।

^३ आकाश के उतने स्थान को 'प्रदेश' कहते हैं जितने को एक 'परमाणु' व्याप्त कर सके।

^४ लोक=जिस स्थान में सुख तथा दुःख का ज्ञान हो उसे 'लोक' कहते हैं, जहाँ बिना किसी रोक के सभी द्रव्य रह सकें उसे 'आकाश' कहते हैं। इसलिए जहाँ जीव, धर्म, अधर्म, काल तथा पुद्गल रहें, वही 'लोकाकाश' है।

करता है, जिस प्रकार चलती हुई मछली को उसके चलने में 'जल' सहायता करता है। इसमें रस, रूप, गन्ध, शब्द तथा स्पर्श का अत्यन्त अभाव है। लोकाकाश में व्यापक-रूप में यह रहता है। परिणामी होने के कारण इसमें उत्पाद तथा व्यय होने पर भी, यह अपने स्वरूप का परित्याग नहीं करता। अतएव यह नित्य है। गति और परिणाम का यह कारण है।

अधर्मास्तिकाय—जो जीव तथा पुद्गल विग्राम की दशा में है, जैसे पृथ्वी, उसे विग्राम के लिए उस दशा में 'अधर्मास्तिकाय' सहायता देता है। यह धर्म के विपरीत है। धर्म के समान इसमें भी रस, रूप, गन्ध, शब्द तथा स्पर्श का अत्यन्त अभाव है। यह अमूर्त-स्वभाव का है। यह भी लोकाकाश में व्यापक-रूप में रहता है। यह स्वभावतः सर्वव्यापक है तथा नित्य है।^१

धर्म और अधर्म न होते तो 'लोकाकाश' में जीव और पुद्गलों में गति तथा स्थिति के सहायक कौन होते? तथा 'अलोकाकाश' में जीव और पुद्गल के स्वाभाविक गति और स्थिति के अभाव के कारण कौन होते? ये दोनों, 'धर्म' और 'अधर्म', एक साथ लोकाकाश के प्रत्येक प्रदेश में रहते हैं।

आकाशास्तिकाय—जीव, धर्म, अधर्म, काल तथा पुद्गलों को अपनी-अपनी स्थिति के लिए जो स्थान दे, वही 'आकाश' है।^२ इसी को 'लोकाकाश' कहते हैं। जहाँ उपर्युक्त द्रव्यों को रहने का स्थान न हो, वह 'अलोकाकाश' है। 'लोकाकाश' में असह्य तथा 'अलोकाकाश' में अनन्त 'प्रदेश' है।

पुद्गलास्तिकाय—जो संघटन तथा विघटन के द्वारा परिणाम को प्राप्त करे, वही 'पुद्गल' नाम का अजीव द्रव्य है। इसमें रूप, स्पर्श, रस तथा गन्ध है। यह सीमित और आकृति (=मूर्त) रखने वाला द्रव्य है।^३ मृदु, कठिन, शुद्ध, लघु, क्षीत, उज्ज, स्निग्ध, तथा रुक्ष ये आठ प्रकार के 'स्पर्श' 'पुद्गल' में होते हैं। तिक्त, कटु, अम्ल, मधुर, तथा कषाय ये पाँच प्रकार के 'रस' इसमें होते हैं। इसमें सुरभि और असुरभि

^१ द्रव्यसंग्रह, १७।

^२ पञ्चास्तिकाय, ८५।

^३ पञ्चास्तिकाय, ९०।

^४ द्रव्यसंग्रह, १५।

दो प्रकार के 'गन्ध' हैं । कृष्ण, नील, लोहित, पीत तथा शुक्ल ये पाँच प्रकार के 'रूप' पुद्गल में होने हैं ।^१

पुद्गल के अनेक भेद हैं । जीव की प्रत्येक चेष्टा पुद्गलों के रूप में अभिव्यक्त होती है । कर्म के रूप में भी पुद्गल होते हैं और इन्हीं 'कर्म-पुद्गलों' के सम्पर्क से जीव 'बद्ध' होता है । अनादि जीव के साथ कर्म भी अनादि काल से रहता है ।

पुद्गल के अणु और स्कन्ध ये दो 'आकार' होने हैं । द्रव्य के सबसे छोटे टुकड़े को 'अणु' तथा द्रव्य के संघात को 'स्कन्ध' कहते हैं । दो अणुओं के सघटन से 'द्विप्रदेश', तथा 'द्विप्रदेश एव एक अणु' के सघटन से 'त्रिप्रदेश', आदि क्रम से स्थूल, स्थूलतर, तथा स्थूलतम 'द्रव्य' बनते हैं । अमृतचन्द्रमूरि का कहना है कि इसी प्रकार सूक्ष्म, सूक्ष्मतर तथा सूक्ष्मतम 'आकार' के भी 'पुद्गल-द्रव्य' होते हैं ।

शब्द, गन्ध, सूक्ष्म, स्थूल, संस्थान (आकार), भेद, अन्धकार, छाया, प्रकाश, आदि में सभी पुद्गल के ही परिणाम हैं ।^२ यहाँ यह ध्यान में रखना है कि 'शब्द' न तो आकाश का गुण है और न आकाश के स्वरूप का ही है । इसका कारण है कि 'आकाश' अमूर्त द्रव्य है और यदि 'शब्द' इसका गुण, या इसके स्वरूप का, होता, तो यह सभी भी मुने में नहीं आता ।^३

ये सभी द्रव्य अजीव और अचेतन हैं । इनमें सुख और दुःख का ज्ञान नहीं है । पुद्गल को छोड़कर अन्य सभी अस्तिकाय-द्रव्य 'अमूर्त' (अनीमिग आकार वाले) हैं । अस्तिकाय द्रव्यों में साधर्म्य रस, गंध तथा रूप है और अमूर्त द्रव्यों में ये नहीं हैं । यद्यपि और संधर्म्य स्वभाव से ही जीव 'अमूर्त' है, तथापि कर्म-जन्म के कारण यह 'मूर्त' भी है ।^४ स्वभाव से बिना गति के होने पर भी 'जीव' पुद्गलों के सम्पर्क से गतिमान् हो जाता है और एक प्रदेश से दूसरे प्रदेश में जाता है ।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ५-२३ ।

^२ द्रव्यसंग्रह, १६ ।

^३ पञ्चास्तिकाय, तात्त्वर्थवृत्ति, ७९ ।

^४ पञ्चास्तिकाय, ९७ ।

पुद्गल तथा अग्न इन्हीं के परिणामों का कारण 'काल' है। 'काल' का अभाव कभी नहीं होता, आद्य पुद्गल में सर्वत्र गति रहती है। यह 'गमय' भी कहलाता है। 'समय' की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ, जैसे घंटा, मिनट,

बाल

दिन, रात आदि, इसके रूप हैं। यद्यपि 'गमय' निम्नराज का एक रूप है, तथापि जीव और पुद्गलों की गति के द्वारा अभिव्यक्त होने के कारण 'परिणाम-अव' कहलाता है। 'गमय' शक्ति है, और यह 'काल-अणु' भी कहलाता है 'काल-अणु' एकमात्र प्रवेश को व्यक्त करता है, इतिहास इसके 'काय' नहीं है। ये 'काल-अणु' समस्त सौन्दर्य में भरे रहते हैं। ये परस्पर नहीं मिलते। प्रत्येक काल-अणु दूसरे से भिन्न रहता है। ये अद्वय, अमूर्त, अक्रिय तथा अमंज्य हैं। 'निश्चयकाल' नियम है और इन्हीं के परिणाम में सहायक होता है। यह 'समय' का आधार है।

३—आत्मविवेक

जीव तथा अजीव इन दोनों तत्त्वों का विचार पहले हो चुका है। अब 'आय' आदि पाँच तत्त्वों का विचार यहाँ किया जाता है। ये पाँच बन्धन तथा मुक्ति से सम्बन्ध रखते हैं।

अनन्त काल से हम जगत् में जीव और पुद्गल ये दोनों द्रव्य लोकादय में वर्तमान हैं। इन्हीं के साथ-साथ जीवों के बिये हुए 'कर्म' भी हैं और अनादि 'अविद्या' के सम्पर्क से मोह, मान, माया तथा लोभ ये चार 'व्याध' भी जीव के साथ-साथ हैं। जीव जो कर्म करता है, उसका फल भी 'संस्कार' के रूप में पुद्गलों के साथ-साथ विद्यमान रहता है। अब विचारणीय विषय यह है कि उन कर्मों के फलों के साथ जीव का किम प्रकार सम्बन्ध होता है। कर्म-पुद्गल जड़ होने के कारण स्वयं जीव में प्रवेश नहीं कर सकते। अतएव कोई त्रियाजोल तत्त्व होता चाहिए जो इनको सम्बद्ध करे। जैनों ने काय, वचन, तथा मन में क्रिया मानी है, जिसे ये 'योम' कहते हैं।^१ इन्हीं त्रियाजों के द्वारा कर्म-पुद्गल जीव में प्रवेश करता है। अर्थात् कर्म-पुद्गल के जीव में प्रवेश करने के पूर्व उपर्युक्त त्रियाजों के द्वारा जीव के प्रदेशों में एक प्रकार का 'स्पन्दन' उत्पन्न होता है। इन स्पन्दनों को त्रयाजः 'काययोम', 'वाग्योम' तथा

‘मनोयोग’ कहते हैं। कर्म-पुद्गलों का जीव में ‘योग’ के द्वारा प्रवेश करने को ‘आसव’ कहते हैं। इस प्रकार ‘आसव’ के सम्पर्क से जीव कर्म-बन्धन में पड़ जाता है। अतएव ‘आसव’ बन्धन का एक कारण है।

कर्म-पुद्गलों के जीव में प्रवेश करने के पूर्व जीव के भावों में एक प्रकार का परिवर्तन होता है, उसे ‘भावआसव’ कहते हैं। पश्चात् जीव में कर्म-पुद्गलों का जो प्रवेश होता है, उसे ‘द्रव्यासव’ कहते हैं। जिस प्रकार तेल से आसव के भेष लिप्त शरीर पर धूलि राशि चिपक कर जमा हो जाती है, उसी प्रकार कर्म-पुद्गल जीव पर चिपक आते हैं। तेल से लिप्त होना ‘भावआसव’ तथा उस पर धूलि राशि का चिपक जाना ‘द्रव्यासव’ कहा जा सकता है।

व्यापारिक प्रकार से कर्म-पुद्गल जीव में प्रवेश करता है। अतएव ‘आसव’ के व्यापारिक भेद हैं, जिनमें काययोग, वाङ्मय, मनोयोग, पाच ज्ञानेन्द्रिय, चार कपाय तथा अहिंसा, अस्तेय, अमन्यभाषण, आदि पाच व्रतों का पालन न करना, ये सबहूँ विरोध महत्त्व के ‘आसव’ हैं। इनके अतिरिक्त पचीस छोटे-छोटे ‘आसव’ होते हैं। ये सभी बन्धन के कारण हैं।^१

४—वन्धनत्व

उपपन्न प्रक्रिया ही ‘वन्ध’ कहा जा सकता है। जीव में कर्म-पुद्गलों के प्रवेश होने के पूर्व उसमें ‘भाववन्ध’ उत्पन्न होता है, उसके पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ उत्पन्न होता है, उसे ही ‘आववन्ध’ कहते हैं। बाद की कर्म-पुद्गलों का प्रवेश होने पर जीव में ‘द्रव्यावन्ध’ उत्पन्न होता है। उससे पश्चात् जीव में जो ‘वन्धन’ हो जाता है, उसे ‘द्रव्यवन्ध’ कहते हैं। ‘आसव’ के सम्पर्क से जीव का वास्तविक स्वरूप मष्ट हो जाता है और वह वन्धन में फँस जाता है।^२

इन दोनों तत्त्वों के अतिरिक्त जीव को वन्धन में डालने वाला मिथ्यात्व, अविदित तथा जिनने तपस्या के लिए नियम बड़े गये हैं उनको न मानना करना आदि सभी जीव के लिए वन्धन के कारण हैं। माय ही माय कर्म तो हैं ही।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ६-१-६; ७-१।

^२ पञ्चाशतिकाय, १४७।

५.—संवरतत्त्व

अन्य दर्शनों की तरह जैन-दर्शन का भी चरम लक्ष्य है—बन्धनों से मुक्ति पाकर परम आनन्द को पाना। इसके लिए जब तक कार्मिक पुद्गलों का सम्बन्ध जीव से नहीं

छूटेगा, तब तक जीव बन्धन से मुक्त नहीं हो सकता। अनएव संवर का स्वहृष्य

कार्मिक पुद्गलों का जीव में प्रवेश करने तथा उसके कारणों को रोकना आवश्यक है। इसी रोकने को 'सवर' कहते हैं। अर्थात् 'आसव' तथा 'बन्ध' को जो रोकता है, उसे ही 'सवर' कहते हैं। जो जीव राग, द्वेष, मोह से रहित होकर सुख तथा दुःख में साम्य की भावना प्राप्त कर, विकारों से रहित हो जाता है, उसकी आत्मा में कर्म-पुद्गलों का प्रवेश तथा उसमें उत्पन्न बन्धन नहीं होते।

'संवर' में भी पूर्ववत् जीव के राग, द्वेष तथा मोह रूप विकारों का पहले निरोध होता है, उसे 'भावसवर' कहते हैं। इसके पश्चात् कर्म-पुद्गलों का प्रवेश जब निरुद्ध

हो जाता है, तब उसे 'द्रव्यसंवर' कहते हैं। कर्म-पुद्गलों का संवर के भेद

प्रवेश एक बार बन्द हो जाने पर पुनः भविष्य में भी बन्द ही रह जायगा। क्रमशः जितने कर्म-पुद्गल जीव में चले गये थे, उनका जब नाश हो जायगा, तब जीव बन्धनों से मुक्त हो जायगा।

कर्म के प्रवेश को रोकने के लिए वासऽ उपाय बहे गये हैं। इनमें पाँच वासऽ उपाय हैं, जिन्हें 'समिति' कहते हैं। 'ईर्ष्या-समिति' (खलने-फिरने के नियमों का

समितियाँ पालन), 'भ्राया-समिति' (बोलने के नियमों का पालन), 'एषणा-समिति' (मिथा मागने के नियमों का पालन), 'आशन-

निषेणणा-समिति' (धार्मिक कार्य के लिए भिक्षा में से कुछ अंश को बचाना), तथा 'प्रतिस्थापना-समिति' (भिक्षा या दान को अस्वीकार करना) इनके भेद हैं।^१

वायिक, वाचिक तथा मानसिक क्रिया को 'योग' कहते हैं। इनकी गृहायणा से कर्म-पुद्गल आत्मा में प्रवेश करने हैं। उसे रोकने के लिए 'योग' के प्रगल्भ निग्रह को

शुक्तियाँ 'शुक्ति' कहते हैं।^२ 'वायुशुक्ति' (शारीरिक व्यापार का निग्रह), 'वागशुक्ति' (बोलने के व्यापार का निग्रह) तथा 'मनोशुक्ति'

(गंवल्य आदि मन के व्यापार का निरोध) ये तीन 'शुक्ति' के भेद हैं।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ९-५।

^२ तत्त्वार्थसूत्र, ९-४।

इसको ध्यान में रखना चाहिए कि 'समिति' में 'सत्क्रिया' का प्रवर्तन मुख्य है और 'गुप्ति' में 'असत्क्रिया' का निरोध मुख्य है।

घत — 'अहिंसा', 'सत्य', 'अस्तेय', 'ब्रह्मचर्य' तथा 'अपरिग्रह' इन पाँचो घतों के पालन से आत्मा में कर्म-युद्गलो का प्रवेश रुक जाता है।^१

धर्म—श्रमा, मृदुता, मरलता, दौर्घ, सत्य, सयम, तप, त्याग, औदासीन्य तथा ब्रह्मचर्य ये दस उत्तम 'धर्म' हैं। इनके पालन से आत्मा में कर्म का प्रवेश रुकता है।^१

साधको को मुक्ति पाने के लिए निम्नलिखित बारह 'अनुप्रेक्षाओं' से, अर्थात् भावनाओं से, युक्त रहना आवश्यक है। 'अनित्य' (धर्म को छोड़कर सभी वस्तु को अजित्य मानना), 'अशरण' (मत्स को छोड़कर दूसरा कोई भी कारण नहीं है), 'भमार' (जीवन-भरण की भावना), 'एकत्व' (जीव अपने कर्मों का एकमात्र भागी है), 'अन्यत्व' (आत्मा को शरीर में भिन्न मानना), 'अशुचि' (शरीर एवं शारीरिक वस्तुओं को अपवित्र मानना), 'आस्रव' (कर्म के प्रवेश की भावना), 'मवर' (कर्म के प्रवेश के निरोध की भावना), 'निर्जरा' (जीव में प्रविष्ट कर्मयुद्गलों को बाहर निकालने की भावना), 'लोक' (जीवात्मा, शरीर तथा जगत् की वस्तुओं की भावना), 'बोधितुलंभत्व' (सम्यक् ज्ञान, सम्यक् चारित्र्य को दुर्लभ समझने की भावना) तथा 'धर्मानुप्रेक्षा' (धर्म-मार्ग से च्युत न होना तथा उसके अनुष्ठान में स्थिरता लाने की भावना)। इन धर्मों का सदा अनुचिन्तन करना ही 'अनुप्रेक्षा' है।

बहुत कठोर तपस्या में 'मवर' में सफलता मिलती है और इसके लिए साधकों को कठोर नियमों का पालन करना पड़ता है। कठिनाइयों को सहन करना उचित है। उमास्वामी ने कहा है—मुक्ति-मार्ग से च्युत न होने के परीषह योग्य और बर्मा के नाश के लिए सहन करने योग्य जो हों, वे 'परीषह' कहलाने हैं।^१

^१ कुछ लोग 'घत' को इस सूची में नहीं सम्मिलित करते।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १-६।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १-८।

शुभा, शुष्का, धीन, उष्ण, संशमशक, मन्मथ (मनना को समभावपूर्ण करने करना), अग्नि, स्त्री, धर्मा (एकान्न खाया करना), निर्या (ब्राम्हण से च्युत न होना), दाम्या, आर्चान, वध, याचना, अन्धम, रोग, परीयह के भेद तुल्यगर्भा, मल (ताम्या करने के समय में चाहे शिना भी मल शरीर पर हो फिर भी उगने शक्यता न चाहे और न म्लान आदि करना चाहिए), मन्वा-गुरुस्वार, प्रज्ञा, अज्ञान और भर्जन ये 'परीयह' के साधन भेद हैं।

'सामायिक-चारित्र्य' (समभाव में रहना), 'छेदांगम्याना' (गुरु के समीप में अपने पूर्व-दोषों को स्वीकार कर दीक्षा लेना), 'परिहारविमूर्द्धि', 'गूडममंसार' (लोभ के अंग को छोड़कर चाप आदि वपारों का उदय न होना) एवं 'यथाग्यान' (सभी वपारों का निरोध होना) इ पांच चारित्र्यो का सम्पादन करना आवश्यक है।

६ — निर्जरातत्त्व

इन साधक उपायों के पालन के द्वारा 'आत्मा' में कर्मपुद्गलों के प्रवेश को रोकने से मुक्ति का मार्ग कष्टक-रहित हो जाता है। इनके रोकने से नये पुद्गलों का प्रवेश तो न होगा, किन्तु जब तक उन पुद्गलों का, जो पहले ही से आत्मा में चिपक गये हैं, नाश न हो जायगा, सब तक मोक्ष नहीं मिल सकता। वन्धन के बीज उन कर्मपुद्गलों का भी नाश अत्यावश्यक है। इस नाश की प्रक्रिया को 'निर्जरा' कहते हैं।

इस अवस्था की प्राप्ति करने के लिए पूर्व कथित नियमों के पालन करते हुए साधक को कठोर तपस्या करनी पड़ती है। इस अवस्था में निदिध्यासन की बड़ी आवश्यकता है। राग, द्वेष आदि दुर्गुणों का बिना सर्वथा निर्जरा की प्राप्ति परित्याग हुए इस अवस्था तक कोई नहीं पहुँच सकता। इन सभी क्रियाओं से नितान्त निर्मल अन्तःकरण वाला जीव अपने शरीर ही में स्थित 'आत्मा' का दर्शन कर सकता है। यही 'आत्मसाक्षात्कार' या परम पद है, यही दर्शन का चरम लक्ष्य है। यहाँ पहुँच कर साधक को दुःख की आत्यन्तिकी निवृत्ति हो जाती है और दर्शन, जीवन एवं धर्म का अन्तिम लक्ष्य का साक्षात् अनुभव होता है।

इस 'निर्जरा' के भी दो भेद हैं—'भावनिर्जरा' और 'द्रव्यनिर्जरा'। भावा-
निर्जरा के भेद वस्था में साधक की आत्मा में कर्मों के नाश करने की भावना
उत्पन्न होती है। तत्पश्चात् आत्मा में प्रविष्ट उन कर्मपुद्गलों
का वास्तविक नाश होता है। उसे 'द्रव्यनिर्जरा' कहते हैं।

भावावस्था में भी जब, भोग होने के पश्चात् कर्मपुद्गलों का स्वयं नाश हो
जाता है, तो उसे 'सर्विपाक' या 'अकाम' 'भावनिर्जरा' कहते हैं। किन्तु भोग की
समाप्ति होने के पूर्व ही तपस्या के प्रभाव से यदि उन कर्मों का नाश किया जाय, तो
वह 'अविपाक' या 'सकाम' 'भावनिर्जरा' कहलाता है।

'अविपाक-भावनिर्जरा' के लिए कठोर तपस्या की आवश्यकता होती है और
इसमें छ. बाह्य तथा छ. अन्तरंग क्रियाओं का सम्पादन करना आवश्यक होता है।

तपस्या के भेद अनशन, अवमोदार्थ (भोजन में नियन्त्रण करना), वृत्तिसंश्लेष
(अल्पाहार), रसत्याग, विविक्तसम्यासन तथा कायक्लेश ये छः
'बाह्य तपस्याएँ' हैं। प्रायश्चित्त, विनय, वैद्यावर्य (मायुमेधा), स्वाध्याय, व्युत्सर्ग
(विषयविराग) तथा ध्यान ये छ. 'अन्तरंग तपस्याएँ' हैं।^१

७—मोक्षतरंग

राग, द्वेष तथा मोह के कारण 'आस्रव' होता है और सभी जीव बन्धन में फँस
जाता है। तपस्या के द्वारा तथा नियमों के पालन करने से राग, द्वेष, आवि का नाश हो
जाता है। फिर 'सर्वर' तथा 'निर्जरा' के द्वारा 'आस्रव' का नाश
होता है। इस प्रकार कर्मपुद्गलों से मुक्त होने से 'जीव' सर्वज्ञ,
सर्वद्रष्टा होकर मुक्ति का अनुभव करने लगता है। इस अवस्था को 'भावमोक्ष'
या 'जीवन्मुक्ति' कहते हैं। वास्तविक मोक्ष के पूर्व की यह अवस्था है। इस परि-
स्थिति में चार 'धातीयकर्मों' का, अर्थात् 'ज्ञानावरणीय', 'दशानावरणीय', 'मोहनीय'
एवं 'अन्तराय' का, नाश हो जाता है। इसके पश्चात् त्रयश. चार 'अधातीयकर्मों'
का, अर्थात् 'आयु', 'नाम', 'शेष' तथा 'वेदनीय' का, भी नाश हो जाता है। सभी
'द्रव्यमोक्ष' की प्राप्ति होती है।

इस प्रकार जब 'जीव' मुक्त हो जाता है तब वह सभी कर्मों से तथा औप-
शमिक, शायोपशमिक, औदयिक तथा भव्यत्व भावों से भी मुक्त हो जाता है।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, ९, १९-२०।

अपनी स्वाभाविक गति के कारण वह ऊर्ध्वगति का हो जाता है और ऊपर मोड़ की सीमा पर्यन्त पहुँच जाता है। अनोकाकाश में चर्मादिनाश के न रहने के कारण 'जीव' लोक के परे नहीं जा सकता,^१ और न पुनः वहाँ से झूट कर वह गंगाएँ ही में आता है। 'मृत-जीव' परमात्मा के साथ एव नहीं हो जाता। वह 'मिदमिता' में अनन्तकाल के लिए बाध करता है।

प्रमाण विचार

पहले कहा जा चुका है कि 'जीव' में स्वभाव में ही निर्विकल्पक (दर्शन) तथा सविकल्पक ज्ञान है। निर्विकल्पक, अर्थात् दर्शन या निराकार ज्ञान, चार प्रकार का है—बधु, अबधु (अर्थात् बधु में भिन्न इन्द्रियों के द्वारा),
 दर्शन-ज्ञान के भेद अबधि (अर्थात् देन और काल में परिस्थित ज्ञान जिसे ज्ञ साक्षान् प्राप्त करता है), तथा केवल (अर्थात् विद्व के स वस्तुओं का निराकार दर्शन)।

साक्षर-ज्ञान के 'मति' (अर्थात् इन्द्रिय और मन के द्वारा उत्पन्न साक्षर ज्ञान 'भुत' (शब्द तथा अन्य चेंष्टाओं के द्वारा उत्पन्न साक्षर ज्ञान), 'अबधि' (सौ नि वस्तुओं का साक्षर ज्ञान, जिसे 'जीव' बिना किसी इन्द्रिय या मन की सहायता से स्वयं उत्पन्न करता है), 'मनःपर्या' (अर्थात् दूसरों के भावनाओं का साक्षर ज्ञान) तथा 'बेव' (अर्थात् समस्त विश्व का साक्षर एवं असीमित ज्ञान, जिसे 'जीव' साक्षान् प्राप्त करता है) ये पाँच भेद हैं। इन्हें ही 'सविकल्पक-ज्ञान' कहते हैं।

ये पाँच प्रकार के उपर्युक्त ज्ञान 'प्रत्यक्ष' तथा 'परोक्ष' प्रमाण के भेद से दो प्रमाणों के अन्तर्गत हैं। उमास्वाती का कहना है कि वह यथार्थ ज्ञान, जिसे जीव बिना किसी को सहायता से स्वयं प्राप्त करता है, 'प्रत्यक्ष-ज्ञान' है। इसके प्रमाण यह स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष-प्रमाण 'स्वतः-प्रमाण' है अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण में स्वयं, बिना किसी अन्य की सहायता से, प्रामाण्य है। इसमें जीव स्वतन्त्र रूप से साक्षान् ज्ञान को प्राप्त करता है।^२

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १०-५।

^२ परोक्षामलसूत्र, २-१-४।

सिद्धतेन दिवाकर ने यह स्पष्ट कहा है कि 'प्रमाण' तो वही 'ज्ञान' है जो अपने को तथा दूसरों को बिना किसी रुकावट के प्रकाशित करे (स्वपरामासि) । अतएव 'प्रत्यक्ष' तथा 'परोक्ष' दोनों ही प्रमाण अपने को एवं दूसरे को भी प्रकाशित करते हैं । उपर्युक्त कथन से यह स्पष्ट है कि प्रत्यक्ष-प्रमाण के लिए जैनो को इन्द्रियों की तथा मन की अपेक्षा नहीं होती । अतएव यह सदा वस्तु के यथार्थ ज्ञान को ही उत्पन्न करता है । यही कारण है कि 'अवधि', 'मनपर्याय' तथा 'केवल' ये ही तीन वास्तव में प्रत्यक्ष के भेद माने गये हैं । प्रमाण कभी मिथ्या नहीं होता । जो ज्ञान मिथ्या होता है, वह प्रमाण ही नहीं होता ।

यद्यपि जैनो ने दो ही प्रमाण माने हैं, तथापि किमी किमी ग्रन्थ में चार प्रमाणों का भी उल्लेख है । अर्थात् उन लोगों के मत में प्रत्यक्ष, अनुमान, औपम्य तथा आगम ये चार प्रमाण हैं ।^१

उपर्युक्त पाँच प्रकार के ज्ञानों में 'मति' और 'श्रुत' ज्ञानों का आधार इन्द्रियाँ हैं । अतएव एक प्रकार से ये तो 'परोक्ष' हैं, किन्तु 'अवधि', 'मनपर्याय' तथा 'केवल' इन तीनों प्रकार के ज्ञान में तो जीव स्वतन्त्र रूप से, अर्थात् बिना किसी की सहायता से, ज्ञान प्राप्त करता है, अतएव ये 'प्रत्यक्ष' हैं ।

१—प्रत्यक्ष-प्रमाण

यह प्रत्यक्ष-ज्ञान पुनः 'पारमार्थिक' तथा 'व्यावहारिक' (साम्प्रदायिक या लौकिक) भेद से दो प्रकार का है । जो कर्म के प्रभाव से मुक्त हो तथा स्वतन्त्र रूप से अपने को प्रकाशित करे, वह 'पारमार्थिक प्रत्यक्ष' है । इसके द्वारा जगत् के सभी विषय सर्वदा भागित होते हैं । वास्तविक प्रत्यक्ष तो यही है । किन्तु जिन ज्ञान के लिए जीव को इन्द्रियों की चेष्टाओं पर तथा मन पर निर्भर रहना पड़ता है, उसे जैनो ने 'व्यावहारिक प्रत्यक्ष' कहा है । 'व्यावहारिक प्रत्यक्ष' भी दो प्रकार का है—जिसमें इन्द्रियाँ स्वतन्त्र रूप से अमाधारण कारण हों तथा जिस में मन स्वतन्त्र रूप से कारण हो । यहाँ यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि जैन लोग 'मन' को इन्द्रिय नहीं मानते ।

^१ भगवतीसूत्र, ५-३-११२; अनुयोगसारसूत्र ।

बार के जैन दार्शनिकों ने व्यावहारिक दृष्टि से 'मति' और 'धुन' को भी प्रत्यक्ष प्रमाण के अन्तर्गत माना है और इन्द्रियों के द्वारा तथा मन के द्वारा जो ज्ञान प्राप्त हो जाता है, वे सभी 'प्रत्यक्ष-ज्ञान' हैं। इनमें भिन्न जो ज्ञान है, वह 'परोक्ष-ज्ञान' है।

मतिज्ञान—'मतिज्ञान' बार प्रकार का है—

- (१) 'अवग्रह'—इन्द्रिय और अर्थ के मतिस्पर्श से उत्पन्न प्रथम अवस्था का ज्ञान, जिसे सम्मुख, आलोचन, ग्रहण, अवधारण, आदि भी कहते हैं, 'अवग्रह' कहलाता है।
- (२) 'ईहा'—प्रत्यक्ष ज्ञान के त्रिक विभाग में द्वितीय क्षण में उत्पन्न होने वाला यह ज्ञान है। इस अवस्था में जीव को दृश्य विषय के गुणों का परिचय जानने की इच्छा होती है। इसे ऊहा, तर्क, परीक्षा, विचारणा, विज्ञाणा, आदि भी कहते हैं।
- (३) 'अवधार'—दृश्य वस्तु का निश्चय रूप से प्राप्त ज्ञान (ईतिवचि-शेषनिर्णय)।
- (४) 'धारणा'—प्रत्यक्ष ज्ञान की यह अन्तिम अवस्था है। इसमें दृश्य वस्तु का पूर्ण ज्ञान ही जाता है, जिस का संस्कार जीव के अन्तःकरण पर निहित हो जाता है।

धुतज्ञान—आगमों के द्वारा तथा आप्त वचनों से जो ज्ञान प्राप्त हो, उसे 'धुत' ज्ञान कहते हैं। 'मति ज्ञान' होने के पश्चात् ही 'धुन ज्ञान' होता है। इसके दो भेद हैं—'अंगवाह्य' अर्थात् जिसका उल्लेख 'जैनागम' (अंगों) में न हो, तथा 'अंग-प्रविष्ट' अर्थात् जिस का उल्लेख 'अंगों' में हो।

मति और धुत में भेद—'मति' और 'धुत' इन दोनों में ये आपस के भेद हैं—

- (१) 'मतिज्ञान' में प्रत्यक्ष के विषय की उपस्थिति आवश्यक है, किन्तु 'धुत-ज्ञान' में भूत, वर्तमान तथा भविष्य सभी प्रकार के विषय रहते हैं।
- (२) जैनागम से सम्बद्ध होने के कारण 'धुतज्ञान' 'मतिज्ञान' की अपेक्षा थोड़ा माना जाता है।

- (३) 'मतिज्ञान' में परिणाम का प्रभाव रहता है, किन्तु 'श्रुतज्ञान' तो आप्त-वचन होने के कारण परिणाम से परे है और विसुद्ध है ।^१

‘आत्मा’ के स्वाभाविक गुणों को अवरोध करने वाले ‘घातीय’ तथा ‘अघातीय’ कर्मों के प्रभाव के हट जाने के पश्चात् ‘जीव’ स्वयं, बिना किसी पारमार्थिक प्रत्यक्ष के भेद इन्द्रिय तथा मन की अपेक्षा से, ज्ञान प्राप्त करता है । वही ज्ञान ‘पारमार्थिक प्रत्यक्ष ज्ञान’ है । इसके दो भेद हैं—

- (१) केवलज्ञान—इस अवस्था में ‘घातीय’ तथा ‘अघातीय’ कर्मों का प्रभाव दूर हो जाता है, ‘जीव’ सम्यक् दर्शन का अनुभव करने लगता है तथा समस्त जगत् के कार्यों को साक्षात् देखता है । इसे ‘सकल’ भी कहते हैं । राग, द्वेष तथा मोह से रहित अहंत्वों में ही यह ज्ञान होता है ।

- (२) ‘विकलज्ञान’—इसमें सीमित तथा विषय के एक अंश का ही ज्ञान रहता है । इसके दो भेद हैं—

(क) ‘अवधिज्ञान’—ज्ञान के आवरणों के हट जाने पर जो ज्ञान ‘स्वभाव’ से ही देवताओं तथा नारकीय लोगों में हो, एवं मनुष्य तथा निम्नस्तर के जीवों में ‘प्रयत्न’ से हो, तथा जो सम्यक् दर्शन जन्म हो, वही ‘अवधिज्ञान’ कहा जाता है ।

(ख) ‘मनःपर्यायज्ञान’—सम्यक् चारित्र के द्वारा ज्ञान के आवरणों को दूर करने पर जो ज्ञान उत्पन्न हो तथा जो अन्य पुरुषों के मन में वर्तमान सीमित आकार की वस्तुओं का ज्ञान प्राप्त करे, वही ‘मनःपर्यायज्ञान’ है ।^२ यह ज्ञान साधुओं को ही प्राप्त होता है । ‘अवधिज्ञान’ तो सभी को हो सकता है । ‘मनःपर्यायज्ञान’ परिशुद्ध तथा सूक्ष्म है ।^३

मति तथा श्रुत के द्वारा सभी द्रव्यों का ज्ञान प्राप्त होता है । रूपवत् अर्थात् ‘मूर्त’ द्रव्य, ‘अवधिज्ञान’ का विषय है । रूपवत् ‘सूक्ष्म’ द्रव्य मनःपर्यायज्ञान का विषय है ।

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १-२० ।

^२ प्रमाणनयतत्त्वालोकलंकार, २-२२ ।

^३ तत्त्वार्थसूत्र, १-२६ ।

इन चारों अवस्थाओं में द्रव्यों के परिणाम मे उत्पन्न विषयों का, अर्थात् पर्यायों का, ज्ञान नहीं होता, किन्तु 'केवल' ज्ञान का सभी द्रव्य तथा उनके पर्याय विषय है। मति नया श्रुत के द्वारा 'रूपी' तथा 'अरूपी' सभी द्रव्य जाने जा सकते हैं, किन्तु उनके सभी पर्यायों का ज्ञान नहीं हो सकता।^१

२—परोक्ष-प्रमाण

जैनों के मत में दूसरा प्रमाण है—'परोक्ष'। 'हेतु' के द्वारा 'साध्य' वस्तु के ज्ञान को 'परोक्ष' तथा उस ज्ञान की प्रक्रिया को 'अनुमान' कहते हैं। 'स्वार्थ' तथा

अनुमान-प्रमाण 'पराधर्म' के भेद से 'अनुमान' दो प्रकार का है। अनेक दृष्टान्तों को देख कर अपने मन में अपने को समझाने के लिए किये गये अनुमान को 'स्वार्थानुमान' कहते हैं। जैसे, अनेक स्थानों में धूम को बल्लि के साथ अनेक बार देख कर देखने वाला मन में निश्चय करता है कि—'जहाँ-जहाँ धूम है वहाँ आग है'। इसी नियत रूप में हेतु और आग इन दोनों का एक साथ रहने को 'व्याप्ति' कहते हैं। बाद को बही जाते हुए एक पर्वत में धूम को देखकर उसे पूर्व में 'व्याप्ति' के द्वारा निश्चित धूम तथा बल्लि के सम्बन्ध का स्मरण होता है और पुनः उस व्याप्ति-विशिष्ट धूम को पर्वत में देखकर वह निर्णय करता है कि पर्वत में बल्लि है। यही 'स्वार्थानुमान' है। इस प्रक्रिया में 'पर्वत' 'पक्ष' है। पर्वत में रहने वाला धूम 'पक्षधर्म' है। धूमत्व से विशिष्ट धूम का पर्वत-रूपी पक्ष में रहना 'पक्षधर्मता' कहा जाता है। इस प्रकार अनुमान में 'व्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' में दोनों आवश्यक हैं।

परुचावयव परार्थानुमान—जब यही बात दूसरों को समझाने के लिए लायी जाती है तो, उसे 'परार्थानुमान' कहते हैं। इसमें जिन पाँच वाक्यों के द्वारा निर्णय किया जाता है, उन वाक्यों को अनुमान के 'अवयव' कहते हैं। जैसे—

- (१) प्रतिज्ञा—पर्वत में बल्लि है,
- (२) हेतु—क्योंकि (पर्वत में) धूम है,
- (३) दृष्टान्त—जहाँ धूम है वहाँ बल्लि है (व्याप्ति), जैसे—रमोई घर में,
- (४) उपनय—जो धूम बिना बल्लि के नहीं रहता, वह (अर्थात् व्याप्ति-विशिष्ट धूम) पर्वत में है,

^१ तत्त्वार्थसूत्र, १-२७-३० ।

(५) नियमन—इसलिए पर्वत में बह्लि है।

दशावयव परार्थानुमान—भद्रबाहु ने 'दशवैकालिकनिर्युक्ति' में 'दश-अवयव' वाले अनुमान का उल्लेख किया है, जिसका स्वरूप है—

- (१) प्रतिज्ञा—हिमानिरोध सबसे बड़ा पुण्य है,
- (२) प्रतिज्ञा-विभक्ति^१—हिमानिरोध जैन तीर्थंकरों के मत में सब से बड़ा पुण्य है,
- (३) हेतु—हिमानिरोध सब से बड़ा पुण्य है, क्योंकि जो हिंसा का निरोध करना है, वह देवताओं का प्रियपात्र होना है, और उनका आदर करना मनुष्यों के लिए धार्मिक कार्य है।
- (४) हेतु-विभक्ति^२—हिंसा के निरोध करने वालों के अतिरिक्त अन्य कोई भी पुण्य-लोकों में रहने की आज्ञा नहीं पाने।
- (५) विपक्ष—परन्तु जो जैन तीर्थंकरों से घृणा करते हैं और हिंसा करते हैं, वे देवताओं के प्रिय हैं और उनका आदर करना मनुष्यों के लिए धार्मिक कार्य है। यज्ञों में हिंसा करने वाले स्वर्ग में रहते हैं।
- (६) विपक्ष-प्रतिषेध—हिंसा करने वालों की जैन तीर्थंकर निन्दा करते हैं। वे उनके आदरपात्र नहीं हैं, और न तो वे देवताओं के ही प्रियपात्र मनुष्यों में हैं।
- (७) दृष्टान्त—आर्टन एवं जैन साधु लोग स्वयं अपना भोजन इस मप में नहीं बनाते कि वही उसमें हिंसा हो जाय। वे लोग गृहस्थों के यहाँ भोजन प्राप्त करते हैं।
- (८) आशङ्का (दृष्टान्त की मत्पना में मन्देह का होना)—गृहस्थ लोग जो भोजन बनाते हैं वह तो आर्टन तथा जैन साधु लोगों के लिए भी बनाते हैं, फिर उसमें जीवहत्या होने से उन गृहस्थों को तथा आर्टन एवं जैन साधुओं को भी उस पाप का भागी होना पड़ेगा। इसलिए उपर्युक्त दृष्टान्त ठीक नहीं है।

^१ 'विभक्ति' का अर्थ है अवच्छेदक—व्यावर्तक—सोमिल करने वाला।

(९) आशंका-प्रतिषेध—आर्हत एवं जैन साधु भिक्षा के लिए अपने आने का संवाद गृहस्थों को नहीं देने और न तो वे कभी किसी एक नियत समय में उनके यहाँ भिक्षा के लिए जाते हैं। इसलिए उनके लिए गृहस्थ भोजन बनाते हैं ऐसा कहना ठीक नहीं है। सम्मान उस पाप से आर्हत एवं साधुओं का कोई भी सम्बन्ध नहीं है।

(१०) नियमन—इसलिए हिंसा-निरोध सबसे बड़ा गुण्य है।

उपर्युक्त अनुमान के स्वरूप में प्रधान रूप में 'पक्ष', 'साध्य' तथा 'हेतु' ये तीन पद होते हैं। 'साध्य' वह है, जिसे सिद्ध किया जाय, जैसे—उक्त अनुमान में 'अग्नि' या 'पुण्य'। जिस आधार में साध्य का होना सिद्ध किया जाय, उसे 'पक्ष' या 'आश्रय' कहते हैं, जैसे 'पर्वत' या हिंसा-निरोध तथा 'हेतु', साध्य को सिद्ध करने के लिए दिये गये कारण को 'हेतु' कहते हैं। इन तीनों के सम्बन्ध में यदि कोई विघटन हो जाय तथा इनमें से कोई भी नियम के प्रतिकूल हो जाय, तो 'अनुमान' में दोष आ जाते हैं और वे दोष 'हेत्वाभास' आदि के नाम से प्रसिद्ध होते हैं। यहाँ पर कुछ दोषों का उल्लेख किया जाता है—

(१) पक्षाभास—'साध्य' का आधार यदि किसी कारण दूषित हो जाय या असम्भव हो तो उसे 'पक्षाभास' कहते हैं, अर्थात् यद्यपि वह आधार 'पक्ष' के समान मालूम होता है, किन्तु वास्तव में वह 'पक्ष' नहीं है। जैसे—घट पुद्गलो से बना है। यहाँ 'साध्य' को ही 'पक्ष' बना दिया गया है।

(२) हेत्वाभास—यह तीन प्रकार का है—

(क) 'असिद्ध'—वह है जो सिद्ध नहीं है। जैसे

यह सुगन्धित है, क्योंकि यह आकाश का कमल-फूल है।

यह वाक्य अशुद्ध है, क्योंकि आकाश में फूल होता ही नहीं।

(ख) 'विरुद्ध'—अग्नि शीतल है, क्योंकि यह द्रव्य है।

यह वाक्य प्रत्यक्ष-विरुद्ध है। 'अग्नि' कभी 'शीतल' नहीं होता।

(ग) 'अनैकान्तिक'—जैसे-सभी वस्तुएँ दार्ष्टिक हैं, क्योंकि वे सत् हैं।

इस वाक्य का उलटा भी कहा जा सकता है—

‘सभी वस्तुएँ नित्य हैं, क्योंकि वे सत् हैं।’

यह वाक्य शुद्ध नहीं है, क्योंकि दोनों बातें एक साथ शुद्ध नहीं हो सकती।

(१) वृष्टान्ताभास एव (४) दूषणाभास भी ‘हेत्वाभास’ के भेद^१ हैं।

३—शब्द-प्रमाण

‘परोक्ष-प्रमाण’ के अन्तर्गत ‘शब्द-प्रमाण’ भी एक ‘प्रमाण’ है। प्रत्यक्ष के विरुद्ध न होकर जो ज्ञान शब्द के द्वारा उत्पन्न हो, वह ‘शब्द-प्रमाण’ है। ‘लौकिक’ तथा ‘शास्त्रज’ के भेद से यह दो प्रकार का है।

इन्हीं प्रमाणों के द्वारा जैनों के मत में अविद्या का नाश, आनन्द की प्राप्ति तथा ध्यावहारिक ज्ञान में सत्यासत्य का निर्णय होता है।

नित्य

अन्य दर्शनों की तरह जैन मत में भी प्रमाणों के द्वारा तत्त्वों का ज्ञान होता है जैसा ऊपर कहा गया है। इसके अतिरिक्त जैन लोग दृष्टि के भेद से, जिसे वे ‘नय’

कहते हैं, तत्त्वों के ज्ञान की विशेष रूप से पुष्टि करते हैं।

व्यपार्यज्ञान और
नय

इसलिए जैन दर्शन में ‘नय’ का भी एक अपना स्वतन्त्र स्थान है। जैनों ने प्रत्येक वस्तु में अनेक ‘धर्म’ माने हैं। उन में से

जब किसी एक ‘धर्म’ के द्वारा वस्तु का निश्चय किया जाय, जैसे ‘नित्यत्व’ धर्म के द्वारा ‘आत्मा आदि वस्तु नित्य हैं’ ऐसा निश्चय करना हो, तो वह ‘नय’ के द्वारा होता है। यहाँ केवल एक अंश का बोध होता है, किन्तु जब अनेक ‘धर्म’ के द्वारा किसी वस्तु का अनेक रूप से निश्चय किया जाय, तो वह प्रमाण के द्वारा निश्चय होता है। यहाँ अनेक अंशों का बोध होता है। इस प्रकार ‘प्रमाण’ तथा ‘नय’ इन दोनों के द्वारा किसी विषय का व्यापक ज्ञान प्राप्त किया जाता है।^१

^१ न्यायावतार, २१-२८।

^१ प्रमाणनयैरधिगमः—तत्त्वार्थसूत्र, १-६।

‘नय’ के दो मुख्य भेद हैं—‘निश्चयनय’ तथा ‘व्यावहारिकनय’। ‘निश्चयनय’ के द्वारा तत्त्वों का वास्तविक ज्ञान प्राप्त होता है। तत्त्वों के स्वाभाविक चिन्ने नय के भेद नित्य गुण हैं उन्हीं के स्वरूप का परिचय निश्चयनय के द्वारा होता है। ‘व्यावहारिकनय’ के द्वारा विषयों का सामाजिक दृष्टि से ज्ञान प्राप्त होता है।

इनके अतिरिक्त जैन मत में भिन्न-भिन्न अस को भिन्न-भिन्न दृष्टि से जानने के लिए अनेक ‘नयों’ का उल्लेख है। जिन में ‘द्रव्याधिक’ तथा ‘पर्यायाधिक’ एवं इनके प्रभेद ‘नैगम’, ‘संग्रह’, ‘व्यवहार’, ‘ऋजुमूर्त’, ‘गण्ड’, आदि अनेक हैं।^१

जैसा पूर्व में कहा गया है जैनों ने प्रत्येक वस्तु में अनेक ‘धर्म’ माने हैं और किसी वस्तु का यथार्थस्वरूप जानने के लिए न केवल उसके अनेक धर्मों का ही प्रमाण के द्वारा ज्ञान अपेक्षित होता है, किन्तु एक धर्म का भी एक दृष्टि से ज्ञान अपेक्षित होता है। अभिप्राय है—तत्त्वों का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करना। अतएव उसे एक दृष्टि से एवं अनेक दृष्टि से दोनों तरह में देख कर निर्णय करना आवश्यक है। इसलिए ‘प्रमाण’ तथा दृष्टिकोण, अर्थात् ‘नय’, इन दोनों का ज्ञान तत्त्वों के ज्ञान के लिए, अत्यन्त अपेक्षित है।

वाद

१—कर्मवाद

जो विद्वान् या दर्शनशास्त्र परलोक मानते हैं, मृत्यु के पश्चात् ‘आत्मा’ की स्थिति को स्वीकार करते हैं तथा ‘आत्मा’ को नित्य मानने हैं, वे सभी ‘कर्मवाद’ को बिना स्वीकार किये रह नहीं सकते। जैसा पहले कहा गया है, भिन्न जीव और कर्म का सम्पर्क प्रकार अविद्या के सम्पर्क से ‘जीव’ जन्म और मरण से युक्त रहता है और अपनी अविद्या को नाश कर मुक्ति पाने के लिए संसार में आया करता है, उसी प्रकार अनादिकाल से ‘कर्म’ भी जीव के साथ रहता ही है। वास्तव में ‘कर्म’ ही के कारण ‘जीव’ को बारम्बार जन्म लेना पड़ता है। जीव और कर्म का सम्पर्क ही तो एक प्रकार से ‘अविद्या’ है। जीव कर्म करता है और उस कर्म के फल को भोगता उसके लिए आवश्यक होता है। बिना भोग किये कर्म के

^१ विनयविनय उपाध्याय-नयकणिका, जैन प्रकाशन मन्दिर, आरा संस्करण।

बन्धन से जीव को छुटकारा ही नहीं मिल सकता। इन बातों से यह स्पष्ट है कि 'कर्म' ही बन्धन का एक मुख्य कारण है। ज्ञेय, मान, माया तथा लोभ इन चारों 'व्यापों' से जो जीव का अनादि सम्पर्क है, वह भी 'कर्म' के ही कारण होता है। इसलिए कुछ विद्वानों ने 'कर्म' को ही 'अविद्या' कहा है।

जीव के सम्पर्क में आने वाले सभी वस्तुओं के साथ उस जीव के कर्मों का सम्बन्ध रहता है। जैन मत में पुद्गल अनेक प्रकार के होते हैं और उन्हीं में कर्मों से सम्पर्क रखने वाले पुद्गल 'कर्म-पुद्गल' कहे जाते हैं, जिनकी चर्चा ऊपर की गयी है।

२—उत्पाद या अनेकान्तवाद

जैनो के मत में प्रत्येक 'सत्' या 'द्रव्य' पदार्थ परिणामी है, अर्थात् एक धर्म को छोड़ कर दूसरे धर्म को ग्रहण करता रहता है। यह 'सत्' का स्वभाव है। इसलिए प्रत्येक 'सत्' का उत्पाद तथा व्यय (नाश) भी सर्वदा होता ही रहता है। परन्तु इस प्रकार परिणामशील होने पर भी 'सत्' पदार्थ का 'अपनापन' 'सत्' का स्वरूप कभी भी नष्ट नहीं होता। वह उत्पाद में तथा व्यय में भी सदैव वर्तमान रहता है। इसे 'ध्रुव्य' कहते हैं। अर्थात् प्रत्येक 'सत्' पदार्थ में 'उत्पाद', 'व्यय' ॥॥ ध्रुव्य ॥॥ ये तीनों 'धर्म' हैं। जैसे 'घट' मिट्टी से उत्पन्न होता है और उसका नाश होता है। उत्पत्ति और नाश इन दोनों अवस्थाओं में 'मिट्टी' का अपनापन अर्थात् 'तद्भाव' तो रहता ही है। इसे ही 'ध्रुव्य' कहते हैं। स्वरूप में परिवर्तन होता है, किन्तु उसका 'तद्भाव' तो सदा सभी अवस्था में विद्यमान रहता है।

ऐसी स्थिति में जब किसी तत्त्व का विचार करना हो, तो उसके अनेक धर्मों का विचार करना चाहिए। तभी उस वस्तु के वास्तविक स्वरूप का परिचय प्राप्त हो सकता है। अर्थात् जैनो के मत में शंकर के वेदान्त के समान 'सत्' नित्य नहीं है; या बौद्धों की तरह उत्पाद तथा विनाश से युक्त प्रतिक्षण में नाश होने वाला नहीं है; या सांख्य वालों के समान चेतन पुरुष के रूप में कूटस्थ तथा अचेतन प्रकृति के रूप में परिणामी नहीं है, या न्याय-वैशेषिक के समान परमाणुरूप में नित्य तथा कार्य रूप में अनित्य नहीं है।

३—परिणामिनित्यत्ववाद

यस्तुतः इनके मत में 'सत्' न केवल कूटस्थ तथा क्षणिक ही है, या केवल नित्य तथा अनित्य ही है, या चेतन तथा अचेतन ही है, किन्तु यह 'सभी' है। अतएव इस

में 'उत्पाद', 'विनाश' तथा 'धीव्य', ये तीनों गुण गौरव वर्तमान हैं, अर्थात् एक ही वस्तु एक ही क्षण में 'है' भी और 'नहीं' भी है, फिर भी दोनों अस्मयों में उत्पन्न 'अस्मिन्' मो है ही। इन परस्पर विरुद्ध गुणों को एक साथ जैत लोग प्रचुर रूप या गुण में विद्यमान मानते हैं। इसी कारण इन विनाशवाद को 'परिनिर्-निवाद्यवाद', या 'अवेकान्तवाद', लोग कहते हैं।

यह ध्यान में रचना चाहिए कि तत्त्वों के सामान्य ज्ञान के लिए, ज्ञान दार्शनिकों के समान जैन-मत में भी व्यावहारिक ज्ञान की एवं सांसारिक अनुभव की अपेक्षा है। जैन-मत में जैन-मत तथा अवेकान्त सभी इन्हीं में अन्तर्भव है। जैसे आत्मा में गन्, निष्कन्, अमूर्त-व इत्यादि अनेक 'धर्म' हैं। वे 'धर्म' किसी एक वस्तु की अपेक्षा में 'आत्मा' में हैं और साथ ही साथ किसी दूसरी वस्तु की अपेक्षा में नहीं भी हैं। इसी प्रकार अपने गुणों की अपेक्षा में 'आत्मा गन्' है, किन्तु घट के गुणों की अपेक्षा में उगी समय 'आत्मा अगन्' भी है। अतएव एक वस्तु के स्वभाव को जानने के लिए संगार की सभी वस्तुओं का स्वभाव उस विशेष वस्तु के सम्बन्ध में, जानना पड़ना है।

इस प्रकार एक वस्तु का यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने के लिए अन्य वस्तुओं की सम्भावना की परीक्षा भी करनी आवश्यक है। इसी बात को जैन लोगो ने 'स्यात्', अर्थात् 'हो सकता है' इस रूप में विचार किया है। वस्तु में अमन्त धर्म होने पर भी जैनो ने उस वस्तु में केवल सात प्रकार की सम्भावनाओं का विचार किया है। इसी में समझ देना चाहिए कि अन्य प्रकारों की भी सम्भावना हो सकती है। इसी को 'सप्तमङ्गोत्तर' अर्थात् निश्चय पर पहुँचने के लिए किसी बात को सात प्रकार में विचार करना, जैनो ने कहा है। इन्हीं सातों प्रकार के सम्भावित वाक्यों के स्वरूप उदाहरण सहित नीचे दिये जाते हैं—

(१) 'स्यात् अस्ति द्रव्यम्'—एक किसी दृष्टि से वस्तु की सत्ता हो सकती है।

(२) 'स्यात् नास्ति द्रव्यम्'—दूसरी किसी दृष्टि से उसी समय उसी वस्तु की सत्ता नहीं भी हो सकती।

(३) 'स्यात् अस्ति च नास्ति च द्रव्यम्'—तीसरी दृष्टि से उसी समय वस्तु की सत्ता हो सकती है और नहीं भी हो सकती।

- (४) 'स्यात् अवस्तव्यं द्रव्यम्'—चौथी दृष्टि के विचार से वही वस्तु अवस्तव्य है, क्योंकि एक ही समय में उसकी सत्ता का अस्तित्व और अद्वयता दोनों कहे जाने के कारण शब्दों के द्वारा ठीक-ठीक उसके स्वरूप का निर्वचन नहीं हो सकता।
- (५) 'स्यात् अस्ति च अवस्तव्यं च द्रव्यम्'—पाँचवी दृष्टि के विचार से वही वस्तु एक ही समय में हो सकती है और फिर भी अवस्तव्य रह सकती है।
- (६) 'स्यात् नास्ति च अवस्तव्यं च द्रव्यम्'—छठी दृष्टि के विचार से वही वस्तु एक ही समय में नहीं भी हो सकती है और फिर भी अवस्तव्य रह सकती है।
- (७) 'स्यात् अस्ति च नास्ति च अवस्तव्यं च द्रव्यम्'—सातवी दृष्टि के विचार से वही वस्तु एक ही समय में हो सकती है, नहीं भी हो सकती है और तथापि अवस्तव्य रह सकती है।

इन सभी अवस्थाओं में 'द्रव्य', 'क्षेत्र', 'बाण', तथा 'भाव' इन स्वरूपों को लेकर भिन्न-भिन्न अवस्था की सम्भावना की जा सकती है और वस्तु का पूर्ण परिचय प्राप्त करने की चेष्टा की जा सकती है।^१ यही इस 'स्याद्वाक्य' या 'अनेकान्तवाद' का उद्देश्य है।

जैन-दर्शन में यह एक अपूर्व विचार है। इसी को लेकर इन दर्शनों को कोई 'स्याद्वाक्यदर्शन' भी कहते हैं।

आलोचन

अन्य दर्शनों की तरह जैन-दर्शन भी मुख्य रूप में आचार-विचार ही में उत्पन्न हुआ। मालूम होना है कि पूर्व में इन लोगों का विशेष ध्यान देहानुद्धि, अल्पकाम-शुद्धि, आदि ही में था। बाद की उस मन के विद्वानों ने इन तीनों आध्यात्मिक-रूप देकर एक सर्वोपरि दर्शन बनाया।

^१ उमेरामिध—हिन्दू और इस्लाम विद्वानों, भाग १, पृष्ठ २०१-२०४।

चार्वाको के अनन्तर जैनों ने 'आत्मा' के स्वरूप के सम्बन्ध में बहुत दूर तक विचार किया है। उसके चैतन्यरूप की प्राप्ति का मार्ग भी दिखाया है। किन्तु जैना पहले कहा गया है, इस आत्म-विचार में भौतिकवाद का लेश अवश्य रह गया। यही कारण है कि 'आत्मा' में 'देह-परिमाण' वे मानते हैं एवं उसमें 'संकोच' तथा 'विराम', ये दोनों परस्पर विरुद्ध धर्म भी उन्होंने माने हैं।

इसके अतिरिक्त जड़ पदार्थों की तरह आत्मा में 'प्रदेशों' की स्थिति मान कर उसे अवयवों से युक्त जैनों ने माना है। शरीर के टुकड़े करने के साथ-साथ 'आत्मा' के भी टुकड़े किये जा सकते हैं और शरीर से पृथक् शरीर के टुकड़ों के साथ-साथ, 'आत्मा' के भी टुकड़े पृथक् हो जाते हैं और फिर शरीर के अंगों की पुष्टि की तरह 'आत्मा' के अंग भी पुष्ट हो जाते हैं। मासूम होत है कि 'आत्मा' अपने कटे हुए अंगों के साथ उसी प्रकार सम्बद्ध रहता है, जिन प्रकार कमल-नाल के टूट जाने पर भी एक पतले सूत से उसके दोनों टुकड़े सम्बद्ध रहते हैं।

ये सभी बातें भौतिक पदार्थ में पायी जाती है। अतएव कहा जा सकता है कि जैनों की 'आत्मा' की भौतिक स्वरूप से सर्वथा छुटकारा नहीं मिला है। जिनमें अंग में तो 'आत्मा' बहुत ऊँचे स्तर तक पहुँच गया है, परन्तु उपर्युक्त अंशों में वह भूतों के सम्बन्ध से बहुत दूर नहीं हट पाया है।

दर्शनों के तार्त्विक विचार का मुख्य ध्येय तो होना चाहिए 'भेद में अभेद' का ज्ञान, किन्तु जैन-मिथ्यात्व में 'अभेद' का, या 'एकत्व' का, वही स्थान नहीं है। 'भेद' तो अभेद में भेद निम्नस्तर में पाया जाता है। अतएव यह दर्शन ऊँचे स्तर का हमें नहीं पहँचाता।

आधार का तथा तपस्चर्या का बहुत बठोर विचार जैन दर्शन में है। यह तो उचित ही है। इसमें अल्पकरण की शुद्धि होती है। किन्तु इन लोगों ने जिन बठोर नियमों का तथा कर्तव्यों का विधान किया है, वे माध्यामिक रूप में पालन नहीं किये जा सकते। ये नियम मनुष्यों ही के लिए तो बने हैं। इन्हें यह देखना चाहिए कि नियम ऐसे हो जिनके पालन करने की सम्भावना हो। अगम्यव नियमों में लाभ नहीं होता। उनके पालन में निबिडता आ जाती है। यही कारण है कि जैन मन में कुछ 'माय' है और अधिक सांग 'बृहस्प' है। गृहस्थों के लिए नियमों का पालन अनिवार्य नहीं

है। परन्तु क्या साधु लोग मनुष्य नहीं हैं? क्या वे अपने कठोर वनो, जैसे 'वैश-लुञ्चन' आदि, का पालन प्रमत्तता से या उत्साह से करते हैं? मालूम होता है कि जैन लोग व्यवहार में बहुत पटु नहीं थे अनएव इन्होंने अव्यावहारिक नियमों का विशेष विधान किया है।

अतः में यह कहा जा सकता है कि आचार के स्तरों की परीक्षा के लिए एक सब में ऊँचा 'आचार-मापक-तत्त्व' का होना उचित है। उसे 'ईश्वर' कहें या न कहें, किन्तु विना एक उच्चतम 'मापक-तत्त्व' से, जिस आधार पर बुरे और

आचार-
मापक-तत्त्व

सबसे बुरा, सत्य और असत्य का, उचित और अनुचित का निर्णय किया जा सकता है?

तीर्थंकरों को 'ईश्वर' के समान इन्होंने माना है किन्तु वे 'ईश्वर' तो नहीं हो सकते। मनुष्य ही की देह को उन्होंने धारण किया है। 'ईश्वर' के समान शक्ति-शाली भी वे हो सकते हैं, किन्तु 'ईश्वर' नहीं हो सकते। फिर मनुष्य धरीर धारण करने के कारण वे लोग सब के लिए सर्वथा दोष रहित 'आचार-मापक-तत्त्व' नहीं कह जा सकते। अनएव आचार के नियमों का माप भी एक विशिष्ट 'मापक-तत्त्व' से बिना ठीक से नहीं हो सकता।

एक ही समय में अनेक साधक मित्र होकर तीर्थंकर के पद की प्राप्ति कर सकते हैं। तो क्या एक समय में भिन्न-भिन्न तीर्थंकरों के रूप में भिन्न-भिन्न अनेक 'ईश्वर' हो सकते हैं? ऐसी स्थिति में एक ही समय में आचार-मापक अनेक तत्त्वों का अस्तित्व मानना पड़ेगा, फिर सब के लिए नियम भी भिन्न-भिन्न होंगे और जीवन बिभ्रान्त हो जायेगा।

इन बातों को ध्यान में लाने से यह कहा जा सकता है कि जैन धर्म में बहुत ऊँचे स्तर के विचार नहीं हैं, और वे लोग व्यवहार में बहुत पटु नहीं हैं।

षष्ठ परिच्छेद बौद्ध दर्शन

जैन-दर्शन के समान बौद्ध-दर्शन भी प्रारम्भ में आचार-शास्त्र ही के रूप का था। बाद को बुद्ध के शिष्यों ने आध्यात्मिक रूप देकर उसे एक दार्शनिक-शास्त्र बनाया। विचार करने में यह कहा जा सकता है कि दर्शन-शास्त्र के दो अंग हैं—एक आचार या कर्मकाण्ड, तथा दूसरा ज्ञानकाण्ड या आध्यात्मिक चिन्तन। इनमें पहले आचार ही के नियमों का पालन करना आवश्यक है। तत्पश्चात् आध्यात्मिक चिन्तन का अवसर आता है। उपमर्श के द्वारा अन्तःकरण की शुद्धि होने पर ही आध्यात्मिक विचार को समझने की शक्ति मनुष्य में आ सकती है। अतएव अन्य दर्शनों की तरह बौद्ध-दर्शन का भी बीच कर्मकाण्ड में निहित है।

इन मत के आदि प्रवर्तक गौतम का जन्म ५६३ ईसा के पूर्व वैशाख शुक्ल पूर्णिमा को कपिलवस्तु के समीप लुम्बिनी गाँव में हुआ था। इनकी माता 'माया देवी' इनके जन्म के सात ही दिन पश्चात् मर गयी। इसलिए गौतम का पालन-पोषण उनकी विमाता ने किया। इसके पिता शुद्धोदन शाक्यों के अधिपति थे। गौतम के जन्म के समय के ग्रहों का विचार कर ज्योतिषियों ने कहा था कि यह अपने जीवन के आरम्भ ही में दुःखी, ज्वरी, मृत-शरीर तथा परिव्राजक के कष्ट को देखकर, पर-दुःख से दुःखी होकर, घर-द्वार छोड़ कर तपस्या के लिए जंगल को चले जायेंगे। पिता ने बहुत प्रयत्न किया कि उपर्युक्त दयनीय अवस्था का दृश्य इनके सामने न आवे, किन्तु होनहार को कौन टाल सकता था? गौतम का विवाह एक क्षत्रिय राजा की लड़की 'यशोधरा' से हुआ और उससे एक पुत्र का भी जन्म हुआ।

गौतम बहुत दुर्बल प्रकृति के व्यक्ति थे। इन्हें दूसरों का भी दुःख सहन नहीं होता था, फिर अपने दुःख की तो बात ही क्या! यह संसार दुःखमय है! दुःख

के भोग के लिए ही जीव यहाँ आते हैं और उन्हें घेरें धारण कर दुःख का भोग करना चाहिए। भोग ही से पूर्व जन्म के प्रारब्ध कर्मों का नाश होता है और पश्चात् दुःख की आत्यन्तिक-निवृत्ति तथा परमानन्द की प्राप्ति होती है। परन्तु गौतम का हृदय बहुत दुर्बल था, या कहा जाय कि जो होनहार था वही हुआ। अतएव दुःख से व्याकुल होकर उन्तीस वर्षों की अवस्था में एक रात को गौतम घर को छोड़ और राजमुख का परित्याग कर, दुःख-नाश के उपाय को ढूँढ़ने के लिए जंगल को चल दिये। घर छोड़ने के अव्यवहित पूर्व समय में उन्होंने अपनी स्त्री के घर के द्वार पर जाकर एक बार अपनी स्त्री को तथा अपने नवजात शिशु को देख लिया।

इन बातों से यह स्पष्ट है कि गौतम ने केवल पर-दुःख को न सह सकने के कारण घर छोड़ा, न कि प्रती में हिंसा को देखकर, जैसा आजकल के पाश्चात्य-शिक्षा-सम्पन्न विद्वान् समझते हैं।^१ उधेला के जंगल में जाकर छ. वर्ष तक इन्होंने कठोर तपस्या की। किन्तु गौतम को अपनी तपस्या से सन्तोष नहीं हुआ और वहाँ से उठ कर बोध-गया में एक पीपलवृक्ष के नीचे आकर पुनः तपस्या करने लगे। यहाँ आते ही तपस्या के प्रभाव से जन्म-जन्मान्तरो के मल के दूर हो जाने में उनका अन्तःकरण पवित्र हो गया और बोधि अर्थात् ज्ञान की अभिव्यक्ति हुई। वह प्रबुद्ध हुए। उनका दुःख दूर हो गया और अपने उद्देश्य की प्राप्ति में वे सफल हुए। इसके बाद वे 'बुद्ध' कहे जाने लगे और वह पिपलवृक्ष 'ज्ञान-वृक्ष' हो गया एव सभी उसकी पूजा करने लगे। गौतम एक प्रकार से 'जीवन्मुक्त' हो गये।

तत्त्व-ज्ञान को प्राप्त कर, या जीवन के चरम लक्ष्य तक पहुँच कर कुछ लोग शरीर को छोड़ देते हैं और परमात्मा के साथ एक हो जाते हैं, किन्तु कुछ लोग 'आप्त-लोक-कल्याण' काम' होने पर भी ससार को कल्याण-मार्ग पर ले जाने के लिए शरीर को तब तक रखा करते हैं जब तक उनके 'प्रारब्ध-कर्म' के भोग पूर्ण नहीं हो जाते, या जब तक उनकी इच्छा रहती है। बुद्ध ने भी स्वयं ज्ञान

^१ एकनतिलो वयसा भुबद् धं पय्वजि कि कुसलानुएसि—महापरिनिब्वलसुत्त, २२१।

^२ प्रोफेसर सर्वपल्ली राधाकृष्णन्-इंडियन फिलासफी, भाग १, पृ० ३५४; वि० च० साहा—बुद्धिस्टिक स्टडीज, पृ० ११३; महामहोपाध्याय विष्णु-शेखरभट्टाचार्य—बैतिक कनतेपूतन ऑफ बुद्धिज्म, पृ० ७-८।

प्राण वर अपने को दुःख में निमूकन कर दुःखों को भी अपने अनुभवों के द्वारा दुःख से निमूकन करने के लिए अपने शरीर की रक्षा की। उसे नाश नहीं किया।

बुद्ध को विद्वान् था, और हमारे बाद उन्हें मायाजान् अनुभव भी प्राप्त हो गया था कि (१) समार दुःखमय है (सर्वं दुःखम्), (२) दुःखों का कारण है (दुःखममुदयः), दुःख में पीड़ित होकर उनसे नाश करने के उपायों को लोग ढूँढा करने हैं, अर्थात् (३) उन्हें विश्वास है कि दुःख का नाश होना है (दुःखनिरोधः) तथा (४) दुःखों के नाश के लिए उपाय भी है (दुःखनिरोधमार्गिणी प्रतिपद्)। इन्हीं चार बातों को लोगों को समझाने के लिए तत्त्वज्ञान होने पर भी बुद्ध ने अपने शरीर की रक्षा की। वे ही चार 'आर्य सत्य' हैं।

इसी उद्देश्य में बुद्ध ने मारनाथ आदिस्थानों में जा कर लोगों को उपदेश दिया। विद्वान् लोग तथा ज्ञानी पुरुष जिज्ञासुओं को अपने अनुभव ही का उपदेश देते हैं और उमी में दूसरों का भी बल्याण होता है। बुद्ध ने भी यही किया। उन्होंने स्वयं दुःख से व्याकुल होकर उसके नाश के लिए उपायों को ढूँढा था। समार के माया-जान में लोग इस प्रकार फँसे हुए हैं कि सीधे यह भी नहीं समझते कि दुःख है तथा उनका कारण क्या है। अतएव बुद्ध ने अपने अनुभव का उपयोग किया और लोगों को समझाया कि दुःख है और उससे सर्वदा के लिए छुटकारा पाने के लिए, दुःख को उत्पन्न करने वाले कारणों को समझ कर, उनका नाश करना उचित है।

एक बात यहाँ ध्यान में रखना आवश्यक है कि बुद्ध को तत्त्वज्ञान हो गया। उन्हें 'आत्मा' का मायात्कार हो गया, परन्तु 'आत्मा' के साक्षात्कार को जीवन का मुख्य लक्ष्य समझ कर भी लोगों के बल्याण के लिए तथा उन्हें उचित मार्ग पर ले जाने के लिए बुद्ध ने 'आत्मा' के सम्बन्ध में अपने उपदेशों में कुछ भी नहीं कहा। उन्हें व्यावहारिक जगत् का पूर्ण ज्ञान था और व्यावहारिकता के साथ चलने से ही सर्वे साधारण की भलाई होगी, इसका उन्हें पूर्ण विश्वास था। यह भी उनके मन में निश्चित था कि कर्तव्य-मय पर चल कर उपासना के द्वारा तपस्या की सहायता से अन्तःकरण की शुद्धि पहले लोग करें, पश्चात् 'आत्मा' के सम्बन्ध में सभी बातें स्वयं लोग समझ जायेंगे। इसलिए बुद्ध ने लोगों को कर्म करने की शिक्षा पहले दी। आत्मा आदि तत्त्वों के सम्बन्ध में अर्थात् संसार नित्य है या अनित्य? आत्मा शरीर से भिन्न है या अभिन्न? यह

मूर्त है या अमूर्त ? मृत्यु के बाद आत्मा रहता है या नहीं ? आदि रहस्यमय प्रश्नों के पूछे जाने पर वह स्वयं मौन रहने से । इसका कारण स्पष्ट है—सभी लोग इतने मूर्ख विषय को नहीं समझ सकते, फिर उन्हें इस प्रकार का उपदेश देना बेकार है । प्रत्युत रहस्यपूर्ण उपदेश देने से लोग अज्ञता के कारण और भी ध्यस्त हो जायेंगे । वे उलटी बातें समझ लेंगे एवं बुद्ध को परप्राप्ती कहकर उनके साथ विवाद उपस्थित कर देंगे, इन कारणों से बुद्ध ने मौन रहना पसन्द किया । आरम्भ में तो उपामदा तथा अन्य तत्त्वों के उपदेश से ही लाभ हो सकता है, अनन्तर बुद्ध ने पहले उन बातों का उपदेश दिया जिनका उन्हें स्वयं अनुभव हुआ था और जो माशान् लोगों के वर्तमान के लिए थी ।

सबसे पहले उन्होंने सबको यह समझाया कि समार दुःखमय है । कोई भी जीव दुःख में मुक्त नहीं है तथा दुःख विमो को प्रिय नहीं है । उसमें छुटकारा पाने के लिए सब को प्रयत्न करना चाहिए । इसके लिए दुःख के कारणों की जानना आवश्यक है, बिना कारण के कार्य नहीं होता और कारण के नाश के बिना कार्य का नाश भी नहीं हो सकता । इसलिए सभी को दुःख के कारणों की जानना चाहिए और उनके नाश के लिए उपाय ढूँढना चाहिए ।

इसमें कोई सन्देह नहीं कि हमारे दुःख का मूल कारण 'अविद्या' है, जिसकी अद्भुत शक्ति में कारणों की एक परम्परा हो जाती है । इस कारण-परम्परा को प्रतीत्यसमुत्पाद 'प्रतीत्य-समुत्पाद'—'एक वस्तु की प्राप्ति होने पर दूसरे वस्तु की उत्पत्ति' कहते हैं, अर्थात् एक कारण के आधार पर एक कार्य उत्पन्न होता है, जो अविद्या का एक स्वरूप है, तथा जो पुनः कारण होकर एक भिन्न कार्य की उत्पत्ति करता है । इस प्रकार कार्यकारण की चक्र-परम्परा में सभी अंग कार्य-कारण-चक्र में बद्ध हैं । यह परम्परा निम्नलिखित स्वरूप की है—

- (१) अविद्या में संस्कार,
- (२) संस्कार में विज्ञान,
- (३) विज्ञान में नाम-रूप,
- (४) नाम-रूप में कृपायन, अर्थात् यन् महिम्न पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ,
- (५) कृपायन में स्पर्श,

- (६) स्पृशं से वेदना,
- (७) वेदना से तृष्णा,
- (८) तृष्णा से उपादान (राग),
- (९) उपादान से भव, (संसार में होने की प्रवृत्ति)
- (१०) भव से जाति,
- (११) जाति से जरा, और
- (१२) जरा से मरण ।

इन बारहों के स्वरूपों को विचार करने से यह स्पष्ट है कि ये सभी बुद्ध के चार आर्यमार्गों से ही अभिव्यक्त होते हैं। इनमें से कुछ भूतपूर्व कारण हैं और वर्तमान में कार्य रूप में हैं, तथा कुछ वर्तमान में कारण हैं और कुछ भविष्य में कार्य होने के लिए हैं। इनमें से प्रथम और द्वितीय ('अविद्या' तथा 'संस्कार') दूसरे 'आर्य-मार्ग' से सम्बद्ध हैं और पूर्व-जन्म से सम्बन्ध रखने वाले वर्तमान जन्म के कारण हैं और वे 'दुःख-समुदय' के स्वरूप हैं। 'जाति' और 'जरा-मरण' ये वर्तमान जीवन में रह कर भविष्य जीवन के कारण हैं तथा बीच वाले वर्तमान जीवन में कारण और कार्य दोनों रूपों में विद्यमान हैं। इन्हीं कार्य-कारणों की परम्परा में मसार-चक्र चलता रहता है। इसे 'भवचक्र' भी कहते हैं। जब तक जीव इस 'भवचक्र' से मुक्त नहीं होता, तब तक उसके दुःख का नाश नहीं होता। इस दुःख का निरोध अत्यावश्यक है। यह भी बुद्ध ने गिशा दी कि दुःख नित्य नहीं है। नित्य तो कुछ भी नहीं है। फिर इन दुःख के नाश के लिए उपाय है। उन उपाय के द्वारा दुःख-नाश कर जीव अपने जीवन के परमार्थ की प्राप्ति कर सकता है और जन्म-मरण से सब दिन के लिए उसे छुटकारा मिल जाता है। यही बात बुद्ध ने कही है—

अनुत्तं अरिञ्चा सञ्चारं यथामूर्तं अदस्सता,
 संमरितं बीजमज्झवं तानु तास्येव जातिगु ।
 तानि एतानि विट्ठानि भव मेति तमूहता,
 उच्छिन्नं भूतं कुब्बसस नत्थि दानि पुनश्चमोति ॥^१

इस लक्ष्य तक पहुँचने के लिए बुद्ध ने अपने अनुभव के अनुसार लोगों को उपदेश दिया। दुःख-निरोध के मार्ग को कहते हुए उन्होंने 'अठ्ठंगिकं भगवन्' (अष्टांग-मार्ग) का भी उपदेश दिया। उनका विश्वास था कि कायिक, वाचिक तथा मानसिक साधना के बिना दुःख का निरोध नहीं हो सकता। अतएव उस प्रकार की साधना के लिए प्रत्येक साधक को—

अष्टांग-मार्ग

- (१) 'सम्मा-दिट्ठि' (सम्यक्दृष्टि अर्थात् आर्य-सत्यों का ज्ञान),
- (२) 'सम्मा-संकप्प' (सम्यक् संकल्प अर्थात् राग, द्वेष, हिंसा, तथा ससारी विषयो का परित्याग के लिए बुद्ध निश्चय),
- (३) 'सम्मा-वाचा' (सम्यग् वाच अर्थात् मिथ्या, अनुचित तथा दुर्वचनो का परित्याग एवं सत्य-वचन की रक्षा),
- (४) 'सम्मा-कम्मत्त' (सम्यक् कर्मान्त अर्थात् हिंसा, परद्रव्य का अपहरण, वासना की पूर्ति की इच्छा का परित्याग कर अच्छा कर्म करना),
- (५) 'सम्मा-आजीव' (सम्यक् आजीव अर्थात् न्यायपूर्ण जीविका),
- (६) 'सम्मा-आयाम' (सम्यक्-ध्यायाम अर्थात् बुराईयों का नाश कर अच्छे कर्म के लिए उद्यत रहना),
- (७) 'सम्मा-सत्ति' (सम्यक् स्मृति अर्थात् लोभादि को रोक कर चित्त-शुद्धि) तथा
- (८) 'सम्मा-समाधि' (सम्यक् समाधि अर्थात् चित्त की एकाग्रता)। इन आठों आचरणों का पवित्रता से पालन करना आवश्यक है। इनके पालन से भक्त-करण की शुद्धि होती है और ज्ञान का उदय होता है। बुद्ध ने इन्हीं आचरणों को पालन करते हुए कठोर तपस्या की थी। इस अंग में किसी भी मन में भेद नहीं है। इसके बिना तो निडि हो ही नहीं सकती।

इन नियमों को पालन करते हुए साधक क्रमशः अपने लक्ष्य तक पहुँचने में अग्रसर होते हैं और प्रत्येक स्थिति में दोषों से मुक्त होने चलते हैं। बुद्धत्व प्राप्त करने के पूर्व साधक के लिए तीन विशेष अवस्थाएँ होनी हैं—'श्रावक', बुद्धत्व-प्राप्ति के 'प्रत्येक-बुद्ध' तथा 'बोधिपत्तत्त्व'। इन तीनों अवस्थाओं को पूर्व की अवस्थाएँ प्राप्त कर अन्त में 'बुद्धत्व' की प्राप्ति होती है। इन तीनों अवस्थाओं का संक्षेप में परिचय नीचे दिया जाता है —

- (१) भावक-पद—इस अवस्था में साधक विविध क्लेशों में, अर्थात् अज्ञान, विविध बाधाओं, एवं भ्रान्ति में, युक्त रहता है। किन्तु वृद्धत्व पाने की प्रबल इच्छा उममें होती है। अतएव वह अपने आचार्य के समीप जाकर उपदेश ग्रहण करता है। इस अवस्था में भी निर्वाणपद को पाने के लिए चार भिन्न-भिन्न अवस्थान्तर हैं—

(क) लोतापन्न—इस अवस्था में साधक की चित्तवृत्ति संसार से विरक्त होकर निर्वाण की तरफ से जाने वाली चित्तवृत्ति की धारा में सम्मिलित हो जाती है। एक बार इस धारा में पड़ाने में पुन पीछे हटने की आवश्यकता नहीं रहती।

(ख) साकृदागामी—अर्थात् एक बार (इस समार में) जाने वाला साधक। इस भूमि में इन्द्रिय लोलुपता तथा दूसरे को हानि पहुँचाने की इच्छा इन दोनों बन्धनों को नाश करता हुआ साधक अपने लक्ष्य पद की प्राप्ति के लिए अप्रसर होता है। इस अवस्था में 'आसयो' (क्लेशों) का नाश करना आवश्यक होता है। इस मार्ग के साधक एक ही बार सत्सार में जाने है।

(ग) अनागामी—इस भूमि में उपर्युक्त दोनों बन्धनों में मुक्त होकर साधक आगे बढ़ता है। मरने पर वह पुनः संसार में लौटकर नहीं आता। वह जन्म-मरण से मुक्त हो जाता है।

(घ) अर्हत्—इस पद की प्राप्ति की इच्छा वाले साधक को रूपराग, अरूपराग, मान, औदर्य तथा अविद्या इन बन्धनों का नाश कर क्लेशों से विमुक्ति मिलती है। इस भूमि में आकर साधक की तृष्णा से शान्ति मिलती है।

अर्हत् पद तक पहुँचने के साथ धावकों को इन चार अवस्थाओं की साधना करनी पड़ती है। यहाँ पहुँच कर साधक ज्ञाननिष्ठ हो जाते हैं। हीनयान बौद्धों का मुख्य लक्ष्य इसी पद की प्राप्ति है।

- (२) प्रत्येक-बुद्ध—पूर्व जन्म के अच्छे संस्कार के कारण जिस साधक को 'प्रातिम बुद्ध' का स्वप्न उन्मीलन हो जाता है, किसी दूसरे का उपदेश

का सहारा नहीं लेना पड़ता, वही 'अत्येक-बुद्ध' कहलाता है। वह अर्हत्-भूमि से ऊँचे स्तर पर स्थित रहता है। वह जानी तो हो जाता है, किन्तु दूसरों के दुःखों को दूर नहीं कर सकता।

- (३) बोधिसत्त्व—इस भूमि का साधक ज्ञान प्राप्त करने की इच्छा रखता है और साथ ही दूसरों के दुःखों की निवृत्ति करने के लिए तत्पर रहता है। 'बोधिसत्त्व' न केवल अपना कल्याण चाहता है, किन्तु दूसरों के दुःख का नाश करने के लिए भी उद्यत रहता है। दूसरों का कल्याण करना इस साधक की विशेषता है। महायान सम्प्रदाय में इस अवस्था तक साधक पहुँचता है। अतएव यह ऊँचे स्तर की अवस्था है।

इन भूमियों की प्राप्ति कर साधक 'बुद्धत्व' की प्राप्ति करता है।

इस प्रकार बुद्ध ने लोगों को उपदेश दिया। उन्होंने अपने शिष्यों का एक 'संघ' बनाया जिसमें पाँच सौ साधक थे। उन सबों के लिए 'शिक्षा' के दस नियमों को बनाया। वे नियम हैं—

अहिंसा, अपरिग्रह, ब्रह्मचर्य, सत्य, धर्म में श्रद्धा, मध्याह्नोत्तर भोजन का निषेध, विलास से विरक्ति, सुगन्धित वस्त्रों का निषेध, सुखप्रद शय्या तथा आसन का परित्याग, तथा मुक्कण या धान्दी आदि मूल्यवान् वस्तुओं का संघ के नियम अस्वीकार करना।

इनका पालन करना सब के लिए अनिवार्य था। साथ ही साथ बुद्ध ने सब से कहा कि—भिक्षुओं! देवों, सभी वस्तु क्षणिक हैं। सब का नाश होगा। अपनी मुक्ति के लिए स्वयं सब को उद्योग करना चाहिए—

'एवमस्मि भिक्षव ! आत्मन्तयामि यो वयसस्मा संसारा अप्यमादेन संपादेया'^१

बुद्ध के उपदेशों के सम्बन्ध में यह कहा जा सकता है कि ये उपदेश प्राचीन ऋषियों के उपदेश से किसी भी प्रकार भिन्न नहीं थे। इसलिए जनता में इनका पूर्ण आदर हुआ। इससे पूर्ण प्रभावित होकर बुद्ध के वहे हुए मार्ग का लोगो ने अनुसरण किया। यद्यपि बुद्ध ने घर-द्वार छोड़ कर जंगल में तपस्या के लिए चले जाने के निमित्त लोगो से नहीं कहा, फिर भी लोगो ने उन्ही के मार्ग का अनुसरण किया और भिक्षुक तथा भिक्षुणी बनकर जंगलो को चले गये।

^१ महापरिनिब्बानसुत्त, २३५।

बुद्ध के उपदेश में एक दोष यह मालूम होना है कि उन्होंने 'अधिकार-भेद' का विचार नहीं किया। सभी दुःखी थे। सभी अपने-अपने दुःख के नाश करने की इच्छा रखते थे। अतएव सब के कल्याण के लिए बुद्ध ने आशामर को अपने अनुभवों की शिक्षा दी। फल यह हुआ कि बाल, बुद्ध और आनुरों को छोड़ कर सभी इनके उपदेश में प्रभावित होकर घर-द्वार को छोड़ कर जंगल को चले गये। समाज में कार्य करने वाला, माना-गिना की सेवा करनेवाला, कोई भी न रहा होगा। इससे समाज की बड़ी हानि हुई होगी।

जो लोग बुद्ध के विचारों में प्रभावित हुए थे, उनमें से बहुत से तो भावुकता के कारण तरंग में आकर दुःख-निवृत्ति के उपाय को ढूँढ़ने लगे। बुद्ध की तरह एक प्रवृत्ति से संसार से विरक्त तो सभी थे नहीं। अतएव जब उनका तरंग शान्त हुआ, तब वे लं शिथिल हो गये। बुद्ध के वचन तो लिखित थे नहीं, अतएव वे अपनी रचि के अनुसार उन उपदेशों का अर्थ लगाकर भिन्न-भिन्न मार्ग का अनुसरण करने लगे। यही बात था कि बुद्ध के निर्वाण के पश्चात् उनके 'संघ' में अनेक भेद हुए और बुद्ध मत की अने शाखाएँ हो गयीं, जिनका उल्लेख 'क्यावस्तु' आदि पाली के ग्रन्थों में हमें मिलता है यदि अधिकारी का विचार कर उपदेश दिया जाता, तो सम्भव था इस प्रकार समाज और जंगल दोनों जगह कोलाहल न होता।

उपर्युक्त बातों के लिए उन प्रमाणभूत ग्रन्थों का आधार हमने लिया है जिन लोग विश्वस्त रूप से बुद्ध के वचन मानते हैं।^१ इस प्रकार शिष्यों को उपदेश देने हुए अकल्याण-मार्ग से उन्हें बचाते हुए, अस्मी वर्ष की अवस्था^२ में कुशीनारा गाँव में ५४४ ई० के पूर्व, बुद्ध ने निर्वाण पद की प्राप्ति की।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि बुद्ध ने अन्तःकरण की शुद्धि के लिए, आचार-विचार के नियमों के बालन के लिए तथा दुःख से छुटकारा पाने के लिए भक्तों को उपदेश दिया। आध्यात्मिक विचारों के सम्बन्ध में वे चुप रहा करते थे। उनके उपदेश लिखित नहीं थे। परन्तु उनके मुख्य शिष्य तीन थे—उपालि, आनन्द तथा महाकश्यप। इन लोगों ने बुद्ध के उपदेशों को यथावत् स्मरण रखा। बहुत दिनों तक ये उपदेश शिष्य-परम्पराओं के द्वारा सुरक्षित रहे, बाद को महाराज अशोक के समय में २४३ ई०

^१ विटरनिद्ध—हिस्ट्री ऑफ इंडियन लिटरेचर—भाग २, पृष्ठ २-३।

^२ अस्तीतिकी में बयो वसति—महापरिनिव्वानसुत्त, ७७।

पूर्व, पाटलिपुत्र की तीसरी सभा में ये सभी उपदेश एकत्रित किये गये और लंका में जाकर ईसा के पूर्व पहली सदी में समी लिखे गये।

पालीभाषा में बौद्ध साहित्य

बुद्ध ने शिष्यों ने उनके वचनों को तीन भागों में विभक्त किया था—‘विनयपिटक’, ‘सुत्तपिटक’, तथा ‘अभिधम्मपिटक’। ये तीनों ‘त्रिपिटक’ के नाम से प्रसिद्ध हैं।

‘विनयपिटक’ उपालि की कण्ठस्थ था। इसमें आचार-विचार के नियमों का वर्णन है। इनो के आचार पर ‘संघ’ के सभी भिक्षु एवं भिक्षुणी दिन प्रति दिन कार्य करते थे। विनय की बातों को लेकर ‘सुत्तविभंग’, ‘सन्धक’, ‘परिवार’, तथा ‘पाति-मोक्स’ लिखे गये। ‘सुत्तविभंग’ के ‘पाराजिक’ तथा ‘पाचितिय’ एवं ‘सन्धक’ के ‘महावग्ग’ तथा ‘चुल्लवग्ग’ विभाग हुए।

‘सुत्तपिटक’ आनन्द की कण्ठस्थ था। इसमें ‘धम्म’ के सम्बन्ध में समय समय पर बुद्ध ने जो उपदेश दिये थे एवं दृष्टान्तों के द्वारा लोगों को समझाया था, उनका संग्रह है। इसके पाँच बड़े विभाग हैं जो ‘निकाय’ के नाम से प्रसिद्ध हैं।

- (१) दीघनिकाय—इसमें प्राचीन धार्मिक मतों का उल्लेख है। जैनो के आचार्यों का भी वर्णन है। इसके तीन मुख्य भाग हैं—‘दीलखन्ध’, ‘महावग्ग’ तथा ‘पाटिकवग्ग’। ‘महापरिनिब्बानमुत्त’ भी ‘दीघनिकाय’ के अन्तर्गत है।
- (२) मज्झिमनिकाय।
- (३) संयुत्तनिकाय।
- (४) अंगुत्तरनिकाय तथा
- (५) खुट्ठकनिकाय—इसके अन्तर्गत ‘धम्मपद’, ‘उदयन’, ‘इतिवुत्तक’, ‘सुत्तनिपात’, ‘धेरगाथा’, ‘धेरीगाथा’, ‘जातक’ आदि सोलह ग्रन्थ हैं। इसके कुछ ग्रन्थ बहुत ही उपादेय हैं और बुद्ध के वचनों के प्रामाणिक संग्रह हैं। बर्मा के बौद्धों की परम्परा के अनुसार, ‘मिलिन्दपण्ह’, ‘सुत्तसपण्ह’, ‘पेटवोपदेश’ तथा ‘नेत्तिपकरण’ ये भी चार ग्रन्थ ‘खुट्ठक’ के अन्तर्गत हैं।

बहुते का कहना है, और बुद्ध के चरित से उचित मालूम भी होता है, कि बुद्ध के वचन साक्षात् या परम्परा रूप में इन्हीं दोनों पिटकों में पाये जाते हैं। उन्होंने

आध्यात्मिक उपदेश तो दिया ही नहीं, फिर उनके आध्यात्मिक वचनों का संग्रह का होना ठीक नहीं जैवता। मालूम होता है कि अभिधम्मपिटक के विषयों का संग्रह उनके शिष्यों का है। फिर भी यह बौद्ध मत का प्रसिद्ध संग्रह है।

‘अभिधम्मपिटक’—काश्यप को इस संग्रह का श्रेय दिया जाता है। इस ‘पिटक’ में आध्यात्मिक दृष्टि के द्वारा बुद्ध के वचनों के आधार पर विवेचन पूर्ण दार्शनिक विचार है। इस पिटक के सात विभाग हैं—‘धम्मसंगणि’, ‘विभंग’, ‘कपायसु’, ‘पुगलपञ्जति’ (पुद्गलप्रज्ञप्ति), ‘चालुकपा’, ‘यमक’ तथा ‘पट्ठाण’ (प्रस्थान)। बौद्ध-दर्शन के ज्ञान के लिए इन ग्रन्थों का अध्ययन बहुत ही आवश्यक है।

बौद्ध मत के विभाग

प्राचीन बौद्ध सम्प्रदाय

पूर्व में कहा गया है कि बुद्ध के द्वारा स्थापित ‘संघ’ के लोग अपनी-अपनी रीति के अनुसार भिन्न-भिन्न प्रकार से बुद्ध के वचनों का अभिप्राय लगाकर एक प्रकार से परस्पर भिन्न मतों का प्रतिपादन करने लगे और इसी कारण बुद्ध के निर्वाण से अन्तर इम मन में अनेक भेद हो गये। प्रारम्भ में इनके दो प्रधान भेद हुए—‘महासांघिक’ तथा ‘स्वस्तिरवाद’।

‘महासांघिक’ लोग तर्कों में कार्य लेने लगे। जैसे—उनका विश्वास था कि प्रत्येक मनुष्य में बुद्धत्व प्राप्ति करने की शक्ति स्वाभाविक रूप में निहित है। समय पाकर मनुष्य में सभी बुद्ध हो सकते हैं। ‘स्वस्तिरवाद’ के लोग परम्परा के निर्वाह थे। वे अपने मन में परम्परा से कुछ भी परिवर्तन नहीं चाहते थे। एक प्रकार से वे लोग ‘रूढ़िवादी’ बने जा सकते हैं। इनके अनुसार बुद्धत्व-प्राप्ति स्वाभाविक नहीं होती। यह तो शक्तियों से उत्पन्न होती है। इस मत के अनुयायी लोगों का कथन ‘कार्यवाद’ था। सभी परमात्मा बौद्ध मत गवयमा जाता था। महासांघिकों का कथन ‘मनस’ था।

स्वस्तिरवाद के भेद ‘स्वस्तिरवाद’ के अन्तर्गत मुख्य दो भेद थे—‘शैवस्य’ तथा ‘महसिगवाह’। बाद का महसिगवाह के भी विभाग हुए—‘वाणोपुत्त’, ‘अथोना’, ‘अहसिगवाह’, ‘सस्मिनीय’, ‘छान्दासांगिक’, ‘अहीमागिक’, ‘धर्मसूत्रिक’, ‘अनुराधीय’ तथा ‘मोवर्गसूत्र’। इस प्रकार ‘स्वस्तिरवाद’ के अन्तर्गत सात भेद हो गये।

महासांघिक के भेद—इसी तरह 'महासांघिक' के अन्तर्गत नौ भेद हुए—
'मूलमहासांघिक', 'एकव्यवहारिक', 'लोकोत्तरवाद', 'कौष्कुलिक', 'बहुभुतीय',
'प्रज्ञप्तिवाद', 'नैत्यसौल', 'अवरसौल' तथा 'उत्तरसौल' ।

महायान और हीनयान

ये मत-भेद बढ़ते ही गये और बाद को नये नये वाद उत्पन्न होने लगे । परस्पर
राग और द्वेष के कारण 'संघ' के लोगों में पूर्ण अशान्ति थी । महासांघिक मत का
विशेष प्रचार होने लगा । अन्त में घेरवादियों ने वैद्यालो की सभा में महासांघिकों का
बहुत अनादर किया और उन्हें 'संघ' के बाहर निकाल दिया । यद्यपि महासांघिकों का
आदर विशेष होता था, परन्तु घेरवादियों के अपमान को वे लोग नहीं भूले । इसी
कारण ये दोनों दल बहुत प्रबल होकर पुनश्च रूप में अपने-अपने विचारों के प्रचार
में लगे । बदला लेने की दृष्टि से महासांघिकों ने स्वविरवादियों को 'हीनयान' और
अपने को 'महायान' सम्प्रदाय के नाम से प्रसिद्ध किया । 'महायान' का अर्थ है—
निर्वाण की प्राप्ति के लिए प्रशस्त मार्ग और 'हीनयान' का अर्थ है निर्वाण पद की
प्राप्ति के लिए नीच या अनुपयुक्त मार्ग ।

ये दोनों बौद्ध-मत के मुख्य भेद हुए, जो आज भी उसी रूप में भिन्न होकर
प्रसिद्ध हैं । प्रजातिशील विचार के होने के कारण 'महायान' को अवधोष, नागार्जुन,
असंग, आर्यदेव तथा वसुवन्धु, आदि बड़े-बड़े विद्वानों ने
महायान और हीनयान का भेद अपनाया । इससे इनका महत्त्व बहुत ही बढ़ गया । 'हीनयान'
का प्रभाव भी बढ़ता गया । कुछ 'महायान' के लोग 'हीनयान'
में मिल भी गये । यह परस्पर मिलन और भेद बहुत दिनों तक चला और इन दोनों
की अनेक घांटाएँ एवं प्रशंसाएँ होती गयीं । इन सब में प्रधान रूप से 'महायान' के
दो मुख्य भेद हुए—'विज्ञानवाद' या 'योगाचार' तथा 'आध्यमिक' या 'सून्यवाद' ।
'हीनयान' के भी दो मुख्य भेद हुए—'बैभाषिक' तथा 'सौत्रान्तिक' ।

इन दोनों का मूल-तत्त्व में भेद नहीं है, किन्तु अवान्तर विषयों में कुछ-कुछ भेद
अवश्य है । जैसे—

1. 'हीनयान' के साधक लोग 'अर्हत्' पद को ही अपना चरम लक्ष्य मानते
हैं । इस पद पर पहुँच कर साधक ज्ञाननिष्ठ हो जाता है ।

'महायान' के साधक 'बोधिचैतन्य' की अवस्था तक पहुँचते हैं और
दूसरों के कल्याण करने की शक्ति को प्राप्त करते हैं ।

२. 'हीनपान' में 'मोक्षपान', 'महापानी', 'अनापानी' तथा 'अहं' ये ही चार भूमि मानी जाती हैं, किन्तु 'महापान' में दशभूमि है। अन्त में आने 'दशभूमिशास्त्र' में इन भूमियों का विस्तार वर्णन किया है। इनके नाम हैं—

दशभूमि

- (१) मूर्तिता—इस भूमि में बोधिमण्ड के हृदय में लोगों के कल्याण की विशेष इच्छा उत्पन्न होती है, किन्तु उसका हृदय प्रकटित हो जाता है। 'कल्याण का उदय' इस भूमि की विशेषता है और इसमें बृद्ध होने के लिए साधक अनेक प्रकार की चेष्टा करता है।
- (२) विमला—साधक के दार्शनिक, दार्शनिक तथा मानसिक पापों का नाश इस भूमि में होता है। इस स्थिति में 'शीतपारमिता' का अभ्यास साधक विशेषरूप से करता है।
- (३) प्रभाकरी—इस भूमि में आकर साधक संसार के 'मंस्कृत' धर्मों को तुच्छ समझने लगता है। इस अवस्था में काम-वासना तथा लुब्धा शीण होने लगती है और साधक का स्वभाव निर्मल हो जाता है। यहाँ 'धीर्यपारमिता' का विशेष अभ्यास साधक करता है।
- (४) अविच्छिन्नी—इस भूमि में साधक अपाठगमार्थ का अभ्यास करता है। उसके हृदय में दया तथा मैत्री का भाव जाग उठता है और वह 'धीर्यपारमिता' का अभ्यास करता है।
- (५) सुदुर्गमा—इस अवस्था में पहुँचकर साधक का चित्त सनना को प्राप्त करता है, और वह जगत् से विरक्त हो जाता है। यहाँ 'ध्यानपारमिता' का विशेष रूप से साधक अभ्यास करता है।
- (६) अभिमुखि—यहाँ आकर साधक सब तरह से समता का अनुभव करता है, सब पर असाधारण दया दृष्टि रखता है तथा 'प्रज्ञापारमिता' का विशेष अभ्यास करता है।
- (७) ब्रह्मगमा—इस भूमि में पहुँचकर बोधिसत्त्व ज्ञान के मार्ग में अग्रसर हो जाता है और एक प्रकार से सर्वज्ञ हो जाता है।
- (८) मचला—यहाँ पहुँचकर साधक समस्त जगत् को तुच्छ समझने लगता है और अपने को सबसे परे समझता है।

(९) साधमत्तो—इस अवस्था में साधक लोगो के कल्याण के लिए उपायो को सोचता है और सब को धर्म का उपदेश देता है ।

(१०) धर्ममेघ—इस भूमि में पहुँचकर साधक समार्धनिष्ठ हो जाता है और बुद्धत्व को प्राप्त करता है । महायान सम्प्रदाय के साधको को यह अन्तिम अवस्था है । यहाँ पहुँचकर वे निर्वाण की प्राप्ति करते हैं ।

इन भूमियो में उत्तरोत्तर ऊँचे स्तर हैं और ये क्रमशः साधको को निर्वाण पद पर पहुँचाने में सहायक होते हैं । एक भूमि की प्राप्ति करने पर ही दूसरी भूमि में साधक पहुँच सकता है ।

इनके अनिश्चित निर्वाण के सम्बन्ध में तथा अन्य विषयो के सम्बन्ध में भी भेद है, जो बाद में कहे जायेंगे ।

‘महायान’ तथा ‘हीनयान’ के अन्तर्गत जो प्राचीन सम्प्रदाय हैं उनके मनो में बहुत भेद है, उनका उल्लेख ‘क्यावत्थु’ आदि ग्रन्थों में विस्तृत रूप से मिलता है । परन्तु वे मन अब प्रचलित नहीं हैं । अब तो केवल चार ही मुख्य भेद हैं, जिनका विवरण आगे दिया जायगा ।

इतना और कह देना अनुचित न होगा कि यद्यपि बुद्ध ने आध्यात्मिक प्रश्नों का साक्षात् समाधान नहीं दिया फिर भी वे सभी प्रश्न सब के मन में रहते ही थे ।

आध्यात्मिक विचार की परम्परा उनके ‘मर्म’ के लोग समय-समय पर उन प्रश्नों पर चिन्तन करने ही रहे होगे । बाद को जिनने सम्प्रदाय हुए सब ने जगत्, ईश्वर, सृष्टि तथा आत्मा के सम्बन्ध में अपना-अपना विचार प्रकट किया, यह तो पाली के ग्रन्थों के अध्ययन से स्पष्ट है । हाँ, इतना अवश्य बहा जा सकता है कि प्राचीन सम्प्रदाय वालों के विद्वान् बहुत ग्रीढ़ न थे । वे लोग बहुत दूर तक विचार करने में समर्थ नहीं थे । अतएव उन मनो की धारणाएँ स्पष्ट हो गयीं । चिन्तु उन्हीं की परम्परा में ‘महायान’ तथा ‘हीनयान’ हुए और इनके मन बहुत प्रसिद्ध हुए । ‘महायान’ तथा ‘हीनयान’ सम्प्रदायों के अनुयायो बड़े-बड़े विद्वान् हुए और उन्होंने बहुत से ग्रन्थ लिखे जो अभी तक हमें प्राप्त हैं । इसी कारण ये सम्प्रदाय अभी तक जीवित हैं ।

बुद्ध के उपदेश उपनिषदों के उपदेशों के आधार ही पर थे । श्रोताओं को कुछ भी भेद नहीं मालूम पड़ा और बड़े प्रेम से श्रद्धापूर्वक वे उनके अनुयायी हुए । बुद्ध का

बौद्धों का अपने को एक पृथक् संस्कृति के अनुयायी समझना तथा आस्तिकों के प्रति घृणाभाव रखना ।

बौद्धमत के सम्प्रदाय

‘महासाधिक’ तथा ‘स्थविरवादी’ के मतभेद से इनकी अनेक शाखाएँ तथा प्रशाखाएँ हुईं । इनके मतों में बड़े वैविध्य थे । परन्तु ये सब सिद्धान्त आगे नहीं बढ़ पाये । ‘महायान’ और ‘हीनयान’ सम्प्रदायों ने भिन्न रूप धारण किये और बाद की बौद्धमत ने परिमृद्ध दार्शनिक क्षेत्र में प्रवेश किया ।

इनके चार भिन्न-भिन्न सम्प्रदाय हो गये और इन सबों ने विश्व के पदार्थों की ‘सत्ता’ के सम्बन्ध में अपने विचार प्रगट किये । ‘हीनयान’ की दो शाखाएँ हुई—‘वैभाषिक’ तथा ‘सौत्रान्तिक’ । महानिर्वाण के पश्चात् तीसरी सदी में ‘वैभाषिक’ मत की तथा चौथी सदी में ‘सौत्रान्तिक’ मत की प्रसिद्धि हुई । ‘महायान’ की भी दो शाखाएँ हुई—‘योगाचार’ या ‘विज्ञानवाद’ तथा ‘माध्यमिक’ या ‘शून्यवाद’ । ऐतिहासिक विचार से ‘माध्यमिक’ ‘योगाचार’ की ओरता प्राचीन मत है, किन्तु दार्शनिक तत्त्व के विचार को ध्यान में रखने से यह स्पष्ट है कि ‘माध्यमिक’ मत सबसे अन्तिम, अर्थात् चरम कोटि के सिद्धान्त का प्रतिपादन करता है । अतएव दार्शनिक ग्रन्थ में दार्शनिक विचार के जन्म को ध्यान में रखकर वैभाषिक, सौत्रान्तिक, योगाचार तथा माध्यमिक इसी क्रम से इनके मतों का विचार किया जाता है ।

प्रत्येक मत के विशेष विवरण देने के पूर्व इन चारों के विशिष्ट विचारों का क्रामक सम्बन्ध दिखाने के निमित्त इनके दृष्टिकोणों का यहाँ पहले ही विमर्शान करा देना आवश्यक है ।

वैभाषिक-मत में जिम जगत् का इन्द्रियो के द्वारा हमें अनुभव होता है उसकी बाह्य-सत्ता है । इसका हमें प्रत्यक्ष और कभी-कभी अनुमान से भी ज्ञान प्राप्त होता है । इस जगत् की सत्ता चित्तनिरपेक्ष है साथ ही साथ वैभाषिक-मत हमारे अन्दर चित्त तथा उसकी सन्तति की भी स्वतन्त्र ‘सत्ता’ है । अर्थात् जगत् एक चित्तसन्तति, दोनों की सत्ता पृथक्-पृथक् स्वतन्त्र रूप से वैभाषिक-मत में मानी जाती है । यह सत्ता प्रतिक्षण में बदलती रहती है अर्थात् ये लोग ‘क्षणभगवाद’ को स्वीकार करते हैं । वस्तुतः ‘क्षणभगवाद’ को तो सभी बौद्ध मानते हैं ।

गौत्रान्तिकों का कथन है कि 'बाह्य-मत्ता' तो है अवश्य, किन्तु इसका ज्ञान हमें ज्ञानेन्द्रियों के द्वारा, अर्थात् प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा, नहीं होता। 'चित्त' में स्व-
 भावन कोई आचार बौद्ध नहीं मानते। यह भूद और निराकार
 गौत्रान्तिक-मत है। किन्तु इस 'चित्त' में आचारों की उत्पत्ति तथा नाश होता ही रहता है। ये 'आचार' चित्त के अपने गर्भ में तो हैं नहीं। ये हैं बाह्य जगत् के वस्तुओं के 'आचार'। इस प्रकार चित्त के आचारों के द्वारा 'बाह्य-मत्ता' का ज्ञान हमें अनुमान के द्वारा प्राप्त होता है, यह 'गौत्रान्तिकों' का मन्वथ्य है। 'वैभाषिकों' की तरह 'क्षणभगवाद' को यह भी मानते हैं।

इन दोनों के गिद्दालों का विचार करने में यह स्पष्ट है कि बाह्य जगत् की मत्ता तो दोनों मानते हैं, किन्तु दृष्टि के भेद से एक के लिए 'चित्तनिरपेक्ष' और दूसरे के लिए 'चित्तसापेक्ष' अर्थात् अनुमेय मत्ता है। दूसरी बात ध्यान में रखने की है कि गौत्रान्तिक-मत में मत्ता की स्थिति बाह्य से अन्तर्मुखी हो गयी।

योगाचार के मत में 'बाह्य-मत्ता' का सर्वथा निराकरण किया गया है। इनके मत में 'चित्त' में अनन्त विज्ञानों का उदय होता रहता है। ये 'विज्ञान' परस्पर निम्न होने हुए भी वामना-मन्त्रमण के कारण एक दूसरे से सम्बद्ध हैं, परन्तु फिर भी सभी स्वतन्त्र हैं। ये 'विज्ञान' स्वप्रकाश हैं। इनमें अविद्या के कारण ज्ञाता, ज्ञान तथा ज्ञेय के भेद की कल्पना हम कर लेते हैं। इस मत में बाह्य जगत् की सत्ता नहीं है। ये लोग केवल चित्त की सन्नति की सत्ता को मानते हैं और सभी वस्तुओं को ज्ञान के रूप कहते हैं। इन के मत में यह 'विज्ञान' या 'चित्त-मन्तति' क्षणभंगिनी है।

इस प्रकार त्रिमश-बाह्य जगत् की 'स्वतन्त्र-मत्ता', पश्चात् 'अनुमेय-मत्ता', तत्पश्चात् बाह्य जगत् का निराकरण और सभी वस्तु को विज्ञान-स्वरूप मानना, इस प्रकार त्रिमिक अन्तर्जगत् की तरफ तत्त्व के यथार्थ अन्वेषण में बौद्ध लोग लगे थे।

अन्त में 'विज्ञान' का भी निराकरण शून्यवाद-मत में किया गया। इस प्रकार बाह्य और अन्त सत्ता दोनों का 'शून्य' में विलयन कर दिया गया। यह 'शून्य' एक प्रकार से अनिर्वचनीय है। यह सत् और असत् दोनों में विलक्षण है तथा सत् और असत् ये दोनों स्वरूप शून्य के गर्भ में निर्वाण को प्राप्त किये हुए हैं। यह अभावात्मक नहीं है एवं अलक्षण है। 'अविद्या' के कारण इसी शून्य में समस्त जगत् की अभिव्यक्ति होती है।

योगाचार या
विज्ञानवाद

माध्यमिक या
शून्यवाद

इस प्रकार 'प्रत्यक्ष-बाह्य-सत्ता' में 'अनुमेय-बाह्य-सत्ता', उसमें 'अन्तः विज्ञानमात्र-सत्ता' और पुनः 'शून्य' में निर्वाण की सत्ता को देखकर यह कहा जा सकता है कि बौद्ध-दर्शन में निस्वभाव, अनिर्वचनीय, अलक्षण, आदि शब्दों के द्वारा निरूपण किया गया 'शून्य' ही 'परम तत्त्व' है। यही महानिर्वाणपद है। यही पहुँचकर माधक 'परम पद' की प्राप्ति करते हैं। इसके पुरे कोई मन्तव्य पद नहीं है। इस 'शून्य' में विलयन होने के उद्देश्य से आरम्भ ही में क्षणमगवाह की बौद्धों ने स्वीकार किया।

इस प्रकार चारो सम्प्रदायों में समन्वय का प्रदर्शन कर अब अति मशोप में इनका विशेष विवरण आगे दिया जाता है।

हीनयान-सम्प्रदाय

१. वैभाषिकमत

स्फुरितवाकियों (वैभाषिकों) का केन्द्र काशमीर था। इस मत के प्रतिपादन करने के लिए बहुत थोड़े ग्रन्थ मिलते हैं। इस मत के सिद्धान्तों को अन्य बद्ध करने का प्रथम प्रयत्न महानिर्वाण के तीन सौ वर्ष पश्चात् काश्याश्रमी-भुज ने साहित्य किया। उन्होंने 'ज्ञानप्रस्थानशास्त्र' नाम का एक ग्रन्थ संहृत भाषा में लिखा। यह सग्रहण्य ग्रन्थ है। इसके छ. भाग हैं जिनमें तत्त्वों का बहुत विस्तृत विचार है। इसके बहुत पश्चात् इस पर 'विभाषायागम्य' नाम की एक व्याख्या लिखी गयी इसकी बहुत प्रसिद्धि हुई और इस मत के लोगों ने इसी ग्रन्थ के आधार पर अपने विचारों का प्रचार किया। इसी से यह मत 'वैभाषिक' कहा जाने लगा।

इस मत के सिद्धान्त के निरूपण में सबसे उत्तम पुस्तक बसुबन्धु (२८१-३६१) द्वारा लिखित 'अभिधर्मशेता' है। वैभाषिक-मत का सर्वांगपूर्ण विचार इस ग्रन्थ में है। इसकी अनेक टीकाएँ हैं। 'अमुबन्धु' पश्चात् बाल मौजानिक मत के आचार्य हो गये। इनके बड़े भाई 'अमंग' योगाचार मत के आचार्य थे। इनके अनिरुक्ता बसुबन्धु के समकालीन संप्रभु का 'न्यायानुसार' तथा 'ममयप्रदीपिका' एवं धर्मशेता का 'न्याय-विन्दु' आदि वैभाषिक सम्प्रदाय के सुप्राप्त मुख्य ग्रन्थ हैं।

तरवविचार

जगत् का विचरिण्यत विभाव—इस मत में तत्त्वों का विचार दो दृष्टि में किया जाता है—'विषयगत' तथा 'विषयिगत'। 'विषयिगत' दृष्टि में समस्त जगत् तीन भागों में विभक्त किया जाता है—'स्वन्ध', 'आप्यन', तथा 'धानु'।

‘स्वप्न’ नीच है—‘जग’, ‘वेदना’, ‘मंसा’, ‘मंस्कार’ तथा ‘विज्ञान’ । ‘स्वप्न-स्वप्न’ जगत् के समस्त भूत एवं भौतिक वस्तुओं के अर्थ में बौद्धदर्शन में प्रयोग किया गया है । आगतावर का ये ‘जग’ का प्रयोग स्पष्ट यह भूतों के लिए होता है, जिनमें जीव का स्पष्ट गरीर बनता है । ‘वेदना’ आदि चार स्वप्नों का मन तथा मानसिक वृत्तियों के लिए प्रयोग किया जाता है । ये ही नीच स्वप्न एवं प्रकार से जीव के अवतार हैं ।

स्वप्नों का
विवेचन

‘आयतन’—वस्तुओं का ज्ञान स्वप्न एवं में नहीं होना, उनके लिए किसी आधार की अपेक्षा होती है । इन्द्रियों के द्वारा वस्तुओं का ज्ञान होता है । अतएव इन्द्रियाँ तथा उनसे विषय ‘ज्ञान’ के आधार हैं अर्थात् उन्मत्ति के स्थान हैं । इन्हीं आधारों को ‘आयतन’ कहते हैं । मन को लेकर छः इन्द्रियाँ हैं और छः उनके विषय हैं । इस प्रकार बारह ‘आयतन’ के भेद होते हैं । इन्हीं बारह ‘आयतनों’ को आधार के रूप में लेकर ‘ज्ञान’ उत्पन्न होता है । इनके द्वारा जिन वस्तु की सत्ता का ज्ञान न हो, उनके अस्तित्व को ये लोग स्वीकार ही नहीं करते । अतएव बौद्ध मत में ‘आयतन’ की सत्ता ही नहीं मानी जाती, क्योंकि न तो इसका ज्ञान इन्द्रियों के द्वारा हो सकता है और न यह किसी भी इन्द्रिय का विषय है ।

आयतनों का
विवेचन

यहाँ एक बात कह देना आवश्यक है कि बौद्ध दर्शन में ‘धर्म’ शब्द का प्रयोग बहुत व्यापक है और इसका अर्थ भी कुछ विचित्र है । भूत और चित्त के उन सूक्ष्म तत्वों को ‘धर्म’ कहते हैं जिनके आधार तथा प्रतिपाल ने समस्त जगत् की स्थिति होती है, अर्थात् यह जगत् ‘धर्मों’ का एक संचालनमात्र है । ये सभी ‘धर्म’ सत्तात्मक हैं, तथा ‘हितु’ से उत्पन्न हैं । प्रत्येक धर्म अपनी पृथक् सत्ता रखता है । सभी स्वतन्त्र हैं । ये सभी क्षणिक हैं, प्रत्येक क्षण में बदलते रहते हैं । परिणाम के कारण ये ‘धर्म’ स्वयं विनाश को प्राप्त हो जाते हैं । कहा जाता है कि ‘सर्वास्तिवाद’ में धर्मों की संख्या पचहत्तर है ।

‘मन आयतन’ को छोड़ कर प्रथम ग्यारह ‘आयतनों’ में प्रत्येक में एक-एक ‘धर्म’ है और ‘मन आयतन’ में चौसठ धर्म हैं । इसलिए ‘मन आयतन’ को ‘धर्मायतन’ कहते हैं ।^१

^१ मैक्गवर्न-मैन्जुअल ऑफ बुद्धिस्ट फिलासफी, भाग १ इन सभी बातों के लिए देखना चाहिए ।

‘धातु’ शब्द हमारे शास्त्रों में भिन्न-भिन्न अर्थ में प्रयुक्त हुआ है। बौद्ध दर्शन में ‘धातु’ शब्द का अर्थ ‘स्वसंदाण’, अर्थात् स्वतन्त्र सत्ता रखने वाला, किया जाता है।

धातुओं का
निरूपण

बसुबन्धु ने धातुओं को ज्ञान के ‘अवयव’, अर्थात् वे मूलम तत्त्व जिनके समूह से ज्ञान की सन्तति की उत्पत्ति होती है, कहा है।

इनकी सख्या अठारह है—छ इन्द्रिया, छ. इन्द्रियों के विषय

तथा छः इन्द्रियों के विषयों से उत्पन्न विज्ञान।

| इन्द्रिय | विषय | विज्ञान |
|-----------------------------|--------------|--|
| (१) चक्षुर्धातु | (७) रूपधातु | (१३) चक्षुर्विज्ञान (चाक्षुषज्ञान) |
| (२) श्रोत्रधातु | (८) शब्दधातु | (१४) श्रोत्रविज्ञान (श्रावणज्ञान) |
| (३) घ्राणधातु | (९) गन्धधातु | (१५) घ्राणविज्ञान (घ्राणज्ञान) |
| (४) रसनाधातु (१०) रसधातु | | (१६) रासनविज्ञान (रासनज्ञान) |
| (५) कायधातु (११) स्पर्शधातु | | (१७) कायविज्ञान (स्पर्शनज्ञान) |
| (६) मनोधातु (१२) धर्मधातु | | (१८) मनोविज्ञान (अन्तर्हृदय के भावों का ज्ञान) |

इनमें से प्रथम बारह तो ‘आयतन’ ही हैं। इन्द्रिय और उनके अपने-अपने विषयों के सम्पर्क से छ विशेष ‘विज्ञान’ उत्पन्न होते हैं। इन सब को मिलाकर धातुओं की सख्या अठारह होती है। इनमें से, जैसा पहले कहा गया है, छठे और बारहवें को छोड़कर अवशिष्ट दस धातुओं में, प्रत्येक में, एक एक ‘धर्म’ है। धर्मधातु में चौसठ ‘धर्म’ हैं। मिलकर सर्वास्तिवाद के मत में पचहत्तर ‘धर्म’ होते हैं। यह जगत् का ‘विषयगत’ विभाग हुआ।

जगत् का विषयगत विभाग—अब ‘विषयगत-दृष्टि’ से जगत् के धर्मों का विभाजन किया जाता है। इन धर्मों के दो भाग किये जाते हैं—‘असंस्कृतधर्म’ तथा ‘संस्कृतधर्म’। बौद्ध दर्शन में ‘संस्कृत’ तथा ‘असंस्कृत’ शब्दों का अर्थ एक निश्चिन्नरूप से किया जाता है।

‘असंस्कृत’ शब्द का अर्थ है—नित्य, स्थायी, शुद्ध तथा किसी हेतु या कारण की सहायता से जो उत्पन्न न हो। ‘असंस्कृत धर्मों’ में परिवर्तन नहीं होता। ‘असंस्कृत-धर्म’ किसी वस्तु की उत्पत्ति के लिए संघटित नहीं होते।

इसके विपरीत 'संस्कृतधर्म' होते हैं जो हेतु-अत्यय के द्वारा वस्तुओं के मण्डन से उत्पन्न होते हैं। 'संस्कृत-धर्म' अनित्य, अस्थायी तथा गलिन होते हैं।

असंस्कृतधर्म के भेद—सर्वास्तिवाद के अनुसार 'असंस्कृतधर्म' तीन हैं—'प्रति-संस्थानिरोध', 'अप्रतिसंस्थानिरोध' तथा 'आकाश'।

(१) 'प्रतिसंस्थानिरोध'—'प्रतिसंस्था' शब्द का अर्थ है, 'प्रज्ञा' और उसके द्वारा जो निरुद्ध हो उसे 'प्रतिसंस्थानिरोध' कहा जाता है। अर्थात् 'प्रज्ञा' के द्वारा सभी 'साल्प', अर्थात् राग, द्वेष, आदि धर्मों का जो पृथक्-पृथक् विसंयोग है, वही 'प्रतिसंस्थानिरोध' है।^१ इसके उदय होने से राग तथा द्वेष का निरोध हो जाता है और इस क्रम से पृथक्-पृथक् अन्य सभी साल्प-धर्मों का भी निरोध हो जाता है।

(२) 'अप्रतिसंस्थानिरोध'—'प्रज्ञा' के बिना ही जो निरोध हो, उसे 'अप्रति-संस्थानिरोध' कहते हैं। अर्थात् 'अप्रतिमंस्थानिरोध' वह अवस्था है जब बिना 'प्रज्ञा' के, 'स्वभाव' से ही, साल्पधर्मों का निरोध हो जाय। मानवधर्म हेतु-अत्यय से उत्पन्न होते हैं। यदि उन हेतुओं का नाश हो जाय तो ये सभी धर्म स्वयं, अर्थात् 'प्रज्ञा' के बिना ही, निरुद्ध हो जायेंगे।^२ इस प्रकार जो धर्म निरुद्ध होंगे वे पुनः उत्पन्न नहीं होंगे।

'प्रतिरस्यानिरोध' में निरोध का ज्ञानभावन रहता है, वास्तविक निरोध तो 'अप्रतिमस्यानिरोध' में ही होता है।

(३) 'आकाश'—आवरण के अभाव को 'आकाश' कहते हैं।^३ कहा है—'आकाशम् अनावृत्तिः' अर्थात् 'आकाश' न किसी का अवरोध करता है और न स्वयं किसी से अवरुद्ध होता है। यह नित्य और अपरिवर्तनीय है। यह भाव-रूप है।

संस्कृतधर्म के भेद—'संस्कृतधर्म' के चार भेद हैं—'रूप', 'चित्त', 'चैतन्यिक' तथा 'चित्तविप्रयुक्त'। पुनः 'रूप' के ग्यारह, 'चित्त' के एक, 'चैतन्यिक' के छियात्रिंश तथा 'चित्तविप्रयुक्त' के चौदह प्रभेद हैं।

^१ अभिधर्मश्लोश, १-६।

^२ अभिधर्मश्लोश, १-६।

^३ अभिधर्मश्लोश, १-५।

- (१) रूप—जगत् के भूत और भौतिक पदार्थों के लिए बौद्धदर्शन में 'रूप' शब्द का प्रयोग किया जाता है। अर्थात् 'रूप' वह पदार्थ है जो अवरोध उत्पन्न करे। बाह्येन्द्रिय पाँच (चक्षु, श्रोत्र, घ्राण, रसना, तथा काय), इनके पाँच विषय (रूप, शब्द, गन्ध, रस तथा स्पर्श) तथा 'अवि-ज्ञप्ति' ये आरह 'रूप' के प्रभेद हैं। इनके भी अनेक अवान्तर भेद हैं जो अभिधर्मकोश में दिये गये हैं।^१
- (२) चित्त—बौद्ध दर्शन में 'चित्त', 'मन', 'विज्ञान' आदि शब्द एक ही अर्थ में प्रयोग किये जाते हैं।^२ इन्द्रिय तथा इन्द्रिय के विषय, इन दोनों के आघात तथा प्रतिघात से 'चित्त' उत्पन्न होता है। जिस समय इस आघात तथा प्रतिघात का नाश होना है उसी समय 'चित्त' का भी नाश होता है। वैभाषिक मत में 'चित्त' ही एक मुख्य तत्त्व है। इसी में सभी संस्कार रहते हैं। यही 'चित्त' इस लोक तथा परलोक में जाता जाता रहता है। यह हेतु-प्रत्यय से उत्पन्न होता है। अतएव इसकी सत्ता स्वतन्त्र नहीं है। यह प्रतिक्षण बदलता रहता है। वस्तुतः यह एक है, किन्तु उपाधियों के कारण इसके भी अनेक प्रभेद हैं।
- (३) चैतन्य—'चित्त' से घनिष्ठ सम्बन्ध रखने वाले मानसिक व्यापार को 'चैतन्य' या 'चित्तसंप्रयुक्तधर्म' कहते हैं। इसके छिद्यालिस प्रभेद हैं।^३

^१ जगत् की विविधता 'कर्म' से उत्पन्न होती है। 'चेतना' तथा 'चेतनाजन्य' ये दो प्रकार के कर्म होते हैं। मानसिक कर्म को 'चेतना' तथा कायिक एवं वाचिक कर्म को 'चेतना-जन्य' कहते हैं।

पुनः 'विज्ञप्ति' तथा 'अविज्ञप्ति' के भेद से 'चेतनाजन्य कर्म' दो प्रकार के हैं। प्रत्येक कर्म का फल होता है। जिस कर्म का फल प्रकट रूप में होता है, उसे 'विज्ञप्ति' कहते हैं, किन्तु जिस कर्म का फल कालान्तर में अज्ञात रूप में होता है, उसे 'अविज्ञप्ति' कहते हैं। फल देने के पूर्व यह 'कर्म' अदृष्ट-रूप में रहता है—अभिधर्मकोश, ४-१-७।

^२ अभिधर्मकोश, १-९-१०।

^३ अभिधर्मकोश, २-३४।

^४ अभिधर्मकोश, २-३४।

कथनों व द्वारा 'विमर्शित्य' के 'कथन' को 'परार्थानुमान' करते हैं। वे इसे
कथन व है—

‘अनुवर्तयिष्यः स्वभावावधार्यं च’^१

- (१) अनुवर्तयिष्य—(किसी वस्तु का मिलना 'उपवर्तयि' और व मिल
'अनुवर्तयिष्य' है। अर्थात्—

किसी एक विशेष स्थान में पर नहीं है, क्योंकि वह केवल
लक्षण-प्रमाण होने पर भी उस की वही 'अनुवर्तयिष्य' है।
अनुवर्तयिष्य हेतु के कथन के द्वारा अनुमान बिना वही है।

- (२) स्वभाव—जो पदार्थ अपने हेतु की ओरता कर ही विद्यमान है।
और हेतुमत्ता के बिना स्वभाव किसी हेतु की ओरता नहीं करता।
'स्वभावावधार्य' नाम है। उस 'स्वभावावधार्य' वस्तु के
हेतु है वही स्वभाव-हेतु कहा जाता है। अर्थात् स्वभाव-हेतु
'स्वभावः स्वभावावधार्यविधि साध्यपर्यं हेतुः'^२

अर्थात्—

यह वस्तु है

क्योंकि वह विद्यमान (मीलन) है।

यही 'विद्यमान' होने ही के कारण वह 'वस्तु' है।

- (३) कार्य—(साध्य) के) कार्य की देखाकर उस साध्य की वस्तु
अनुमान करना। अर्थात्—

यही कार्य है,

क्योंकि यही वस्तु है।

यही वस्तु कार्य है। इस से अर्थवत् साध्य का अनुमान है।

^१ व्यासबिन्दु, द्वितीय परिच्छेद।

^२ स्वभाव से ही वही पर वह की विद्यमानता है। अर्थात् वही वस्तु
से वह का वही स्वभाव ही से विद्यमान है, अर्थात् वही वस्तु
अर्थात् 'उपवर्तयिष्य' वह का एक स्वाभाविक कारण है।
'उपवर्तयिष्य-साध्य-साध्य' है।

^३ व्यासबिन्दु, द्वितीय परिच्छेद।

अतएव विषय और विज्ञान इन दोनों से 'मनोविज्ञान' उत्पन्न होता है ।

'आत्मसंवेदन'—अर्थात् चित्त और चैतनिक धर्मों का, अर्थात् सुख दुःख आदियों का अपने स्वरूप में प्रकट होना । यह आत्मसाक्षात्कार, निर्विकल्पक तथा अभ्रान्त ज्ञान है । तथा

'योगिज्ञान'—प्रमाणों के द्वारा दृष्ट, अर्थात् सद्भूत, अर्थ का धरम सीमा तक ज्ञान होना ।

प्रत्यक्ष प्रमाण का विषय 'स्वलक्षण' है अर्थात् जिस विषय के साम्प्रिध्य एवं असांमिध्य से ज्ञान के प्रतिभास में भेद हो, वही 'स्वलक्षण' है, और वही प्रत्यक्ष का विषय है । वही 'परमार्थ सत्' है, क्योंकि उसी के द्वारा प्रत्यक्ष का विषय वस्तु में अर्थ-क्रिया का सामर्थ्य है ।

अनुमान के भेद—अनुमान दो प्रकार का है—स्वार्थ तथा परार्थ । स्वार्थानुमान में श्रुति (हेतु) 'अनुमेय' में रहता है (जैसे—'पर्वत में बल्लि है' इस अनुमान वाक्य में 'बल्लि' अनुमेय है), 'सपक्ष' में रहता है ('रसोई घर' सपक्ष है) और 'विपक्ष' में नहीं रहता है ('जलाशय' विपक्ष है) । हेतु के इन तीनों बाधों को ध्यान में रखकर जो 'ज्ञान' प्राप्त किया जाय वह 'स्वार्थानुमान' कहा जाता है । इसीलिए धर्मकीर्ति ने कहा है—

'तत्र स्वार्थं त्रिरूपाल्लिङ्गादधनुमेये ज्ञानं तदनुमानम्' ^१

अर्थात् अनुमेय में त्रिरूप लिङ्ग से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, उसे 'स्वार्थानुमान' कहते हैं । ध्यान में रखना चाहिए कि 'ज्ञान' को 'स्वार्थानुमान' कहा है और 'कथन' को 'परार्थानुमान' कहा है । परार्थानुमान में वाक्यों के, अर्थात् अवयवों के, द्वारा दूसरों को अप्रत्यक्ष वस्तु का ज्ञान कराया जाता है । अर्थात् 'त्रिरूपाल्लिङ्ग का कहना' परार्थानुमान है, जैसा धर्मकीर्ति ने कहा है—

'त्रिरूपाल्लिङ्गाख्यानं परार्थानुमानम्' ^२

^१ म्यापदिनु, द्वितीय परिच्छेद, ३ ।

^२ म्यापदिनु, तृतीय परिच्छेद, १ ।

वचनो के द्वारा 'निर्गन्ध' के 'कषण' को 'परार्थानुमान' कहते हैं। ये तीनों रूप ॥ हैं—

'अनुपलब्धिः स्वभावकार्ये च'¹

(१) अनुपलब्धि—विगी वस्तु का मिलना 'उपलब्धि' और न मिलना 'अनुपलब्धि' है। जैसे—

विगी एक विशेष स्थान में घट नहीं है, क्योंकि घट के उपलब्धि-लक्षण-प्राप्त होने पर भी उग की वही 'अनुपलब्धि' है। यहाँ 'अनुपलब्धि' हेतु के वचन के द्वारा अनुमान किया गया है।

(२) स्वभाव—जो पदार्थ अपने हेतु की अपेक्षा कर ही विद्यमान होता है और हेतुमत्ता ने मित्र अन्य विगी हेतु की अपेक्षा नहीं रखता, वह 'स्वमत्तामात्रभावी' साध्य है। उस 'स्वमत्तामात्रभावी' साध्य में जो हेतु है, वही 'स्वभाव-हेतु' कहा जाता है। जैसा धर्मजोति ने कहा है—

'स्वभावः स्वसत्तामात्रभाविनि साध्यधर्म हेतुः'²

जैसे—

यह वृक्ष है,

क्योंकि यह शिखा (सीसम) है।

यहाँ 'शिखा' होने ही के कारण यह 'वृक्ष' है।

(३) कार्य—('साध्य' के) कार्य को देखकर उस साध्य की उपलब्धि का अनुमान करना। जैसे—

यहाँ अग्नि है,

क्योंकि यहाँ धुआँ है।

यहाँ 'धुआँ' कार्य है। इस से अग्निरूप साध्य का अनुमान होता है।

¹ न्यायविन्दु, द्वितीय परिच्छेद।

² स्वभाव से ही कहीं पर घट की विद्यमानता है। अर्थात् कहीं एक विशेष स्थान में घट का रहना स्वभाव ही से निश्चित है, अन्य किसी कारण से नहीं। अतएव 'उपलब्धि' घट का एक स्वाभाविक लक्षण हुआ, अर्थात् 'घट' 'उपलब्धि-लक्षण-प्राप्त' है।

³ न्यायविन्दु, तृतीय परिच्छेद।

इन तीनों प्रकार के हेतुओं में 'स्वभाव' और 'कार्य' 'वस्तु' के साधन हैं, अर्थात् 'वस्तु' की उपस्थिति को बताते हैं और 'अनुपलब्धि' प्रतिषेध का निरूपण करती है ।^१

स्वभाव से प्रतिबद्ध होने पर ही साधन-रूप अर्थ साध्य-रूप अर्थ का निरूपण करता है । अतएव इन तीनों के अतिरिक्त साध्य को सिद्ध करने वाला हेतु नहीं है ।

'परार्थानुमान' के दो भेद हैं—'साधर्म्यवत्' और 'वैधर्म्यवत्' । इन दोनों के अर्थ में कोई भेद नहीं है, भेद है केवल प्रयोग में ।

हेत्वाभास

ऊपर कहा गया है कि 'हेतु' में पक्षधर्मत्व आदि तीन बातें रहनी चाहिए । अतएव हेतु के इन तीनों रूपों में किसी प्रकार से विघटन या सन्देह होने पर वह 'हेतु' 'हेत्वाभास' कहा जाता है और उससे 'अनुमेष' की सिद्धि नहीं होती ।

हेत्वाभास के भेद—बौद्धमत में तीन प्रकार के 'हेत्वाभास' होते हैं—'असिद्ध', 'विरुद्ध' तथा 'अनैकान्तिक' ।

- (१) असिद्ध—प्रतिपादक तथा प्रतिपादक में से धर्मोत्पत्त्यन्धी एक-रूप (पक्ष-धर्मत्व) के असिद्ध होने से, अथवा उस में सन्देह उत्पन्न होने से, 'असिद्ध' नाम का 'हेत्वाभास' कहा जाता है । जैसे—

शब्द अनित्य है,

क्योंकि वह बाधुप है ।

यहाँ 'बाधुपत्व' हेतु 'असिद्ध' है ।

- (२) विरुद्ध—दो रूपों के, अर्थात् 'सपक्ष' में सत्त्व के और 'विपक्ष' में असत्त्व के, विपरीत सिद्ध हो जाने पर 'विरुद्ध' नाम का 'हेत्वाभास' होता है । जैसे—

शब्द नित्य है,

क्योंकि शब्द में कृतवत्त्व है ।

'कृतवत्त्व' और 'नित्यत्व' ये परस्पर विरुद्ध हैं क्योंकि 'कृतवत्त्व' 'अनित्य' में रहता है ।

^१ न्यायविन्नु, तृतीय परिच्छेद ।

(३) अनेकान्तिक—एक रूप के विनाश में अगस्त्य की अतिरिक्ति होने से 'अनेकान्तिक' हेत्वामाग होता है। जैसे—

सम्बन्ध अनिरय है,
क्योंकि वह प्रमेय है।

यहाँ 'प्रमेयत्व' रूप हेतु 'सम्बन्ध', अर्थात् 'अनिरय' एवं 'विनाश', अर्थात् 'निरय' दोनों में रहता है। इसलिए यह 'अनेकान्तिक' हेत्वामाग है।

इन तीनों हेत्वामागों के भी अनेक प्रभेद हैं। ग्रन्थ के विस्तार के भय से ये भेद और प्रभेद यहाँ छोड़ दिये गये हैं।

अनुभव

वैभाषिक-मत में अनुभव दो प्रकार के हैं—'ग्रहण' तथा 'अप्यवसाय'। ज्ञान की प्रथम अवस्था में इन्द्रियों के द्वारा निराकार रूप में जो भाव होता है, उसे 'ग्रहण' कहते हैं। इसे हम 'निर्विकल्पक' ज्ञान के समान कह सकते हैं। वही ज्ञान जब साकार रूप में भाव होता है, तब उसे 'अप्यवसाय' कहते हैं। इस को 'सविकल्पक' ज्ञान कह सकते हैं।

ज्ञान की प्रक्रिया के सम्बन्ध में यह जानना चाहिए कि इन्द्रियाँ बाह्य जगत् के साथ सम्पर्क में आकर उससे एक प्रकार के संस्कार को ग्रहण करती हैं। उन संस्कारों के साथ वे चित्त को प्रबुद्ध कर उसमें चैतन्य की अभिव्यक्ति करा देती हैं। इसके बाद 'चित्त' में विभिन्न ज्ञानों का उदय होता है।

इन्द्रियाँ जड़ हैं। श्वश्रु, मनस् तथा श्रोत्र दूर ही से अपने-अपने विषयों का ज्ञान प्राप्त करती हैं। विषय के साथ बाह्य सम्बन्ध इनमें नहीं देख पड़ता, किन्तु जगत्

इन्द्रियों का
सन्निकर्ष

इन्द्रियों को ज्ञान की उत्पत्ति के लिए अपने-अपने विषय के साथ संयुक्त होना आवश्यक है। ये सभी इन्द्रियाँ अपने-अपने विषयों की आश्रय हैं (आश्रयश्चक्षुरादयः)। यही कारण है कि इन्द्रियों के दोष से ज्ञान में भी भेद होता है।

आलोचन

'वैभाषिक मत' के प्रथम उल्लेख करने की युक्ति है कि हम सभी संसारों जीव हैं। संसार में आते ही हमें सबसे पहले तो बाह्य जगत् का ही दर्शन होता है।

उसे हम स्थिर वस्तुरूप में देखते हैं। साधारण तौर पर उसकी सत्ता को कभी अस्वीकार नहीं कर सकते। संसार की सभी वस्तुएँ प्रत्यक्ष के विषय हैं। हाँ, उन वस्तुओं को परिवर्तनशील भी हम देखते हैं। साथ ही साथ हम अपने मन में भी स्वतन्त्र रूप से भावों का उदय और विलय भी देखते हैं। उनकी सत्ता बाह्य जगत् से निरपेक्ष है अर्थात् बाह्य और अन्तर्जगत् की दोनों सत्ताएँ परस्पर निरपेक्ष रूप में जीव के सामने प्रथम उपस्थित होती हैं। अतएव इनके ठिठ्ठकार करने में हमें कोई युक्ति नहीं देख पड़ती है। वैभाषिक मत में इन दोनों सत्ताओं का समान रूप से विचार होता है। इसके पश्चात् क्रमशः इन सत्ताओं के स्वरूप पर विशेष विचार करने के अनन्तर इनके अन्वय धर्मों का भी ज्ञान होता है और साथ ही एक स्तर से दूसरे स्तर में परम तत्त्व की खोज में प्रवेश करता है। अन्तर्लोकत्वा द्यूयत्तत्वा में इसी क्रम से साधक पहुँचना है।

२. सौशान्तिकमत

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखकर जब साधक अन्तर्जगत् की ओर ध्यान में जाता है, तो उसे चित्त और धैर्यिक विषयों में विशेष आनन्द मिलता है। उन धर्मों के सम्बन्ध में विशेष अनुभव प्राप्त करने से यह भान होने लगता है कि वास्तविक तत्त्व से चित्त का, बाह्य-जगत् की ओर, विशेष सम्बन्ध है। अतः अन्तर्जगत् में प्रवेश एक साधक अन्तर्जगत् का वसनादी हो जाता है। परन्तु साधक ज्ञान के इनमें ऊँचे स्तर तक नहीं पहुँच सका है, जिसके कारण यह बाह्य-जगत् से अपना सम्बन्ध सर्वथा छुड़ा सके। अविद्या के प्रभाव से अभी भी उसे जगत् की गत्ता में विश्वास है। परन्तु धीरे-धीरे वह यह समझने लगता है कि अन्तर्जगत् की सत्ता स्वतन्त्र है और बाह्य-जगत् की सत्ता चित्त में उत्पन्न होने वाले धर्मों के ऊपर निर्भर है। इस प्रकार साधक बाह्य-जगत् से क्रमशः अन्तर्जगत् में प्रवेश करने लगता है। यह अवस्था वैभाषिक की अवस्था से गूढ़ है। इसी स्थिति का विचार हमें 'सौशान्तिक-मत' में देख पड़ता है।

पूर्व में सौशान्तिक लोग वैभाषिकों के साथ-साथ स्वविरवाद सम्प्रदाय के अन्तर्गत से विष्णु दृष्टिकोण के भेद के कारण पश्चात् से लोग एक दूसरे से पृथक् हो गये। कहा जाता है कि सौशान्तिकों की विद्वत्ता ही यहाँ कि बुद्ध के शिष्यात् उपदेश 'मुत्तपिटक' में है। अतएव ये लोग 'मुत्तपिटक' के अनुयायी हो गये और तदनुकूल माना नाम भी रख दिया। 'अभिधम्मपिटक' तथा 'विनाया' में इन लोगों की धृष्टा नहीं रही।

इस मत का साहित्य बहुत ही अल्प मिलता है। हुएनसांग ने कुमारलात को इस मत का आदि प्रवर्तक माना है। कुमारलात के शिष्य श्रीलाभ थे। धर्मत्रात, बुद्धदेव तथा यशोमित्र इस मत के समर्थक आचार्य हुए हैं। इनमें से यशोमित्र की लिखी हुई अभिधर्मकोश की 'स्फुटार्थ' नाम की बहुत विस्तृत व्याख्या मिलती है। सौत्रान्तिक मत का कोई स्वतन्त्र ग्रन्थ नहीं मिलता। 'सर्वसिद्धान्तसंग्रह', आदि अन्य ग्रन्थों में 'बाह्यार्थ की अनुमेयता' के सम्बन्ध में इनके मत का उल्लेख है। उसके आधार पर निम्न-लिखित सिद्धान्तों का उल्लेख किया जा सकता है।

तत्त्वविचार

सौत्रान्तिकों का कहना है कि 'निर्वाण' असंस्कृतधर्म नहीं हो सकता क्योंकि यह मग के द्वारा उत्पन्न होता है और यह असत् है, अर्थात् यह क्लेशों का अभाव-स्वरूप तथा कर्मायों का नाशस्वरूप है। दीपक के निर्वाण के समान ही यह भी 'निर्वाण' है। इस अवस्था में धर्मों का अनुत्पाद रहना है। इस पद पर पहुँच कर सायक उग आश्रय की प्राप्ति करता है जिसमें न कोई क्लेश हो और न कोई नवीन धर्म की प्राप्ति ही हो।

इतना कहना है कि उत्पन्न होने के पूर्व तथा विनाश होने के पश्चात् 'सर्व' की ग्मिनि नहीं हूँगी, इसलिए यह अनित्य है।

स्वभावान्तरता की रखने वाले दो वस्तुओं में 'कार्य-कारणभाव' से लोग नहीं मानते।

'वर्तमान' काल के अनिश्चित 'भूत' और 'भविष्यत्' काल को वे लोग नहीं मानते।

इतना कहना है कि सौत्रिक के समान 'ज्ञान' अपने को आप ही प्रमाणित करना है। यह अपने प्रामाण्य के लिए किसी अन्य की अपेक्षा नहीं रखता। ये 'वस्तु-प्रामाण्यवादी' हैं।

इनके मत में 'परमाणु' निरवयव होते हैं। अर्थात् इनके एकत्र संचयन होने पर भी वे परस्पर संयुक्त नहीं होते, और न इनका परिमाण ही बढ़ता है, वस्तु-इसमें 'अणुत्व' ही रहता है।

किन्नी वस्तु का 'नाश' किसी कारण से नहीं होता । वह वस्तु स्वतः विनाश को प्राप्त कर लेती है ।

वैभाषिकों की तरह ये 'प्रतिसस्यानिरोध' तथा 'अप्रतिसस्यानिरोध' में विशेष अन्तर नहीं मानते । इनका कहना है कि 'प्रतिसस्यानिरोध' में प्रज्ञा के उदय होने में भविष्य में उस साधक को कोई भी क्लेश नहीं होगा । क्लेशों का नाश हो जायगा । 'अप्रतिसस्यानिरोध' का अभिप्राय है कि क्लेशों के नाश होने पर पुनः दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति हो जायगी और भवचक्र से वह साधक मुक्त हो जायगा ।

महायान-सम्प्रदाय

१. योगाचार या विज्ञानवाद

विज्ञानवादियों का दार्शनिक स्वरूप का साधारण परिचय पहले ही दे दिया गया है । सौत्रान्तिकमत में स्थिति को प्राप्त कर साधक पुनः जब विचार करता है, तो उसे यह स्पष्ट मालूम होता है कि वास्तव में मसार की सभी वस्तुएँ वैवर्क 'ज्ञान' की ही आकार हैं । जिस प्रकार की भावना चित्त में उदित होती है, वही एक आकार धारण कर बाह्य-जगत् में देल पड़ती है । बाह्य-जगत् है या नहीं इन का भी प्रमाण तो 'ज्ञान' ही है । ये सभी आकार 'चित्त' के धर्म हैं । ये अवस्थ हैं और क्षणिक होने हुए भी प्रत्येक अपनी स्वतन्त्र सत्ता रखता है । यह तो अविद्या का प्रभाव है कि ये चैतन्यधर्म भिन्न-भिन्न रूप धारण करते हैं ।^१ ये सब स्वप्रकाश और निरवयव हैं । इस प्रकार बाह्य अर्थों की सत्ता का निराकरण कर एकमात्र 'चैतन्यमयी' को अवलम्बन कर विज्ञानवादी अपने सिद्धान्तों का प्रचार करते हैं ।

यह मत योगाचार के नाम से भी प्रसिद्ध है । 'योगाचार' शब्द का वास्तविक अर्थ मालूम नहीं है । योगसिद्धि के लिए साधक को जिन आचरणों की अपेक्षा होती है, उन्हीं की अपेक्षा परमतत्त्व की प्राप्ति के लिए भी होती है । वस्तुतः आप्यात्मिक विचार का तो 'विज्ञानवाद' ही में अन्त हो जाता है । 'दृष्ट्यवाद' में तो सभी पदार्थों के अलक्षण, अनिर्वचनीय, निस्वभाव 'दृष्ट्य' में विलीन होने के कारण उनका विचार तो हो नहीं सकता । अतएव योग की प्रणियाओं का अनुसरण करना इसी 'विज्ञानवाद' के लिए विशेष उपयुक्त है । सम्भव है इसी प्रकार के अर्थ को प्रकट करने के

^१ संक्षेपतारमुद्र, ३-४० ।

लिए इस मत का नाम 'योगाचार' भी पड़ा हो। इसके समर्थन में यह भी कहा जा सकता है कि 'मैत्रेयनाथ' इस मत के आदि प्रवर्तक थे। वे स्वयं बहुत बड़े योगी थे और उन्होंने विज्ञान के स्वरूप को साक्षात्कार करने के लिए योगिक-प्रक्रिया का ही अनुसरण किया था। हो सकता है इसी से यह नाम पड़ा हो।

साहित्य

मैत्रेयनाथ इस मत के आदि प्रवर्तक थे। इन्होंने कई ग्रन्थ लिखे, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं। उनके कुछ ग्रन्थों के नाम हैं—'महायान-सूत्रालंकार', 'धर्मधर्मता-विभग', 'मध्यान्तविभग', 'महायान-उत्तरतन्त्र', 'अमिसमयालंकारकारिका' तथा 'योगाचारभूमिशास्त्र'।

असंग—वसुधन्वु के बड़े भाई थे। कहा जाता है कि मैत्रेयनाथ ने ही उन्हें इस मत की शिक्षा दी। ये बड़े भारी विद्वान् थे। 'पञ्चभूमि', 'अभिधर्मसमुच्चय', 'महायानसंग्रह', 'प्रकरण आर्यवाचा', 'संगीतिशास्त्र', 'वज्रच्छेदिका' आदि इनके अनेक ग्रन्थ हैं।

वसुधन्वु अपने भाई असंग के प्रभाव से जीवन के अन्तिम दिनों में विज्ञानवादी हुए और 'विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि' (प्रसिद्ध 'चित्तिका' तथा 'त्रिरुतिका') नाम का ग्रन्थ लिखा। 'लंकावतारसूत्र' भी इसी मत का एक प्रसिद्ध ग्रन्थ है। इनके अतिरिक्त तिथरमति, विद्वानाम और धर्मकीर्ति भी योगाचार के पोषक गिने जाते हैं।

विज्ञानवाद के सिद्धान्त

वस्तुतः विचार करने से यह स्पष्ट मालूम होता है कि भारतीय दर्शनशास्त्र में अपने दृष्टिकोण से 'चित्त' को परमतत्त्व कहने वाला एक मात्र मत है विज्ञानवाद का। यही बात 'लंकावतारसूत्र' में कही गयी है—'चित्' ही की प्रवृत्ति तथा मुक्ति होती है। 'चित्त' ही उत्पन्न होता है और 'चित्त' ही का निरोध होता है। यही एक मात्र तत्त्व है। अन्य सभी वस्तुएँ एक मात्र 'चित्त' की ही विकल्प हैं। विज्ञान के लिए भी यही 'चित्त' ज्ञाता, ज्ञान तथा ज्ञेय रूप में उपस्थित रहता है। अविद्या के कारण ये भिन्न मालूम होते हैं।

'विज्ञान' के अनेक भेद हैं, किन्तु मुख्य रूप में दो ही हैं—

(१) प्रवृत्तिविज्ञान तथा (२) आलम्बविज्ञान।

आलयविज्ञान को केवल 'चित' भी कहते हैं, क्योंकि विज्ञानवाद में 'चित' शब्द से प्रधानतया 'आलयविज्ञान' ही का ग्रहण होता है। 'तथागतगर्भ' भी इसे कहते हैं। 'आलय' का अर्थ है 'घर' अर्थात् 'चित'। हममें जीव के वायिक, वायिक तथा मानसिक सभी विज्ञानों के वासनारूप बीज एकत्रित रहते हैं। ये बीज 'आलय-विज्ञान' रूप 'चित' में इकट्ठे किये जाते हैं और ये शान्तभाव से आलय में पड़े रहने हैं, एवं समय आने पर व्यवहार रूप में जगत् में प्रकट होने हैं। पुनः इसी में उनका लय भी हो जाता है। एक प्रकार से यही 'आलयविज्ञान' व्यावहारिक 'जीवात्मा' है। इसकी सन्तति इहलोक और परलोक गामिनी होती है। इसी में सभी ज्ञान होते हैं।

इन मत में सभी वस्तु क्षणिक हैं। अतएव 'आलयविज्ञान' भी क्षणिक विज्ञानों की सन्तति मात्र है। प्रतिक्षण यह परिवर्तित होता रहता है। इसमें शुभ तथा अशुभ सभी वासनारैं रहनी हैं। इन वासनारों के साथ-साथ इस 'आलय' में सात और भी 'विज्ञान' हैं, जैसे—बभ्रुविज्ञान, 'श्रोत्रविज्ञान', 'धारणविज्ञान', 'रसना-विज्ञान', 'कायविज्ञान', 'मनोविज्ञान' तथा 'क्लिष्टमनोविज्ञान'। इन सब में मनोविज्ञान आलय के साथ सदैव कार्य में लगा रहता है और साथ ही साथ अन्य छः विज्ञान भी कार्य में लगे रहने हैं। व्यवहार में आने वाले ये सात विज्ञान 'प्रवृत्तिविज्ञान' कहलाते हैं। ये 'आलयविज्ञान' से ही उत्पन्न होते हैं और जसी में लीन हो जाते हैं। वस्तुतः 'प्रवृत्तिविज्ञान' 'आलयविज्ञान' ही पर निर्भर है। ये सभी क्षणिक हैं और परिवर्तन शील हैं।

प्रवृत्तिविज्ञान

विज्ञानवादी 'योगज प्रत्यक्ष' को एक पृथक् प्रमाण मानते भी हैं और नहीं भी। इनका कहना है कि अतिमूढ़न वस्तुओं का यथार्थ ज्ञान देने वाली यह एक विचित्र शक्ति मात्र है (अप्रमेयवस्तुनामविचरोत्तमदृष्टिः)। यह कोई भिन्न प्रमाण नहीं है।

ये लोग भी व्यवहार के लिए दो प्रकार के 'ज्ञान' मानते हैं—'ग्रहण' तथा 'अध्य-वसाय'। इसी को 'साक्षात्कारि प्रमा' तथा 'परोक्ष ज्ञान' या 'प्रत्यक्ष' तथा 'अनुमान' भी कहते हैं।

ये मन को एक पृथक् 'इन्द्रिय' नहीं मानते। वह भी तो विज्ञानों की एक सन्तति ही है। इस सन्तति में पूर्व-पूर्व क्षण उत्तर-उत्तर क्षणों का कारण (उपादान) है।^१ ये लोग व्यवहारदर्श में 'परतः प्रामाण्यवादी' हैं।

^१ वाचस्पतिमिश्र—न्यायकणिका, पृ १२०, पण्डित संस्करण

२. माध्यमिक या शून्यवाद

बीड-दर्शन 'माध्यमिकमत' में अपने चरम मذهب की प्रशंसा करता है। निर्वाण के वास्तविक स्वभाव का ज्ञान हमें इसी मध्यम चरम पहुँचने में होता है। यही चरम वास्तविकता है तथा दुःख की आन्तर्निही निवृत्ति होती है।
 चरम चरम के उद्देश का चरम मध्य इसी मध्य की प्रशंसा गती है।

त्रिग विज्ञानमय जगत् का प्रतिपादन योगाचार में किया था उसका भी यही अन्त हो जाता है। सत्य-दृष्टि में न तो बाह्य-मत्ता है और न अन्त मत्ता ही है। सभी शून्य के गर्भ में विस्तीर्ण हो जाते हैं। यह न सत् है और न असत् के विनश्वर है। यमगुण यह 'अलक्षण' है। विज्ञानवाद यद्यपि एवमात्र 'चित्' को ही परमस्वर मानता है, तथापि विचार करने में यह स्पष्ट है कि यह ईश्वर का प्रतिपादन करता है। 'चित्तमग्नानि' या 'विज्ञानमग्नानि' एक नहीं है। यह अन्त है। अमेद का स्वरूप विज्ञानवाद में तत्त्वदृष्टि में नहीं मिलता और जब तक अद्वैत-मत्त्व की प्रशंसा नहीं होती, तब तक मायक की त्रिमाया की निवृत्ति नहीं हो सकती, और न कोई दर्शन-शास्त्र के अन्तिम स्तर तक पहुँच ही सकता है।

यह अद्वैतस्वरूप 'शून्यवाद' में प्रतिपादन किया गया है। इस मत में 'शून्य' ही एकमात्र तत्त्व है। इसी के सम्बन्ध में नागार्जुन ने कहा है —

न सत्तासत्ता सदसत्ता चाप्यनुभयात्मकम् ।
 अतुप्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं माध्यमिका विदुः ॥^१

न सत् है, न असत् है, न सत् और असत् दोनों हैं, न दोनों से भिन्न ही है। इस प्रकार इन चारों सम्भावित कोटियों से विलक्षण ही एक तत्त्व है, जिसे माध्यमिकों ने अपना 'परमस्वरूप' कहा है। इसीलिए तो इस तत्त्व को 'अलक्षण' कहा है। नागार्जुन ने इसी 'शून्यता' को 'प्रतीत्यसमुत्पाद' भी कहा है—

यः प्रतीत्यसमुत्पादः शून्यतां तं प्रचक्षते ।
 सा प्रज्ञप्तिरुपादाय प्रतिपत् संव मध्यमा ॥^२

^१ माध्यमिक-कारिका, १-७ ।

^२ माध्यमिक-कारिका, २४-१८ ।

बुद्ध ने अपने जीवन में 'मध्यम मार्ग' का अनुसरण किया था, न तो वे तपस्वी होकर जंगल ही में अपने जीवन का अन्त करना चाहते थे और न संसारी होकर ही रहना पसन्द करते थे। उन्होंने ज्ञान प्राप्त कर ससार के लोगों के कल्याण के लिए अपना जीवन लगाया। इसीलिए 'मध्यम-मार्ग' का अनुसरण करना उन्होंने अपने जीवन का चरम लक्ष्य बनाया। अतएव इन मत को 'माध्यमिक' नाम से लोगों ने प्रसिद्धि की। शून्यवाद में बुद्ध के द्वारा कहे गये चरम लक्ष्य की प्राप्ति होती है। 'शून्य' हो को इन मत में परम तत्त्व माना गया है, इसलिए इसे 'शून्यवाद' भी कहते हैं।

इन लोगों का कहना है कि 'स्वलक्षण' ही वास्तविक 'तत्त्व' है। इसलिए जो किसी उपादान से उत्पन्न होता है, वह दूसरे पर निर्भर रहता है। उसमें 'स्वलक्षण' नहीं है। अतएव एक प्रकार से वह 'उत्पत्ति' उत्पत्ति ही नहीं है, अर्थात् वह 'शून्य' है।^१ इसीलिए उपर्युक्त कारिका में नागार्जुन ने 'शून्यता' को 'प्रतीत्यसमुत्पाद' कहा है।

साहित्य

नागार्जुन—इस में कोई सन्देह नहीं कि इस मत के आधार पर अनेक ग्रन्थ संहृत में लिखे गये, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं। 'नागार्जुन' इस मत के प्रधान स्थापक थे। यह ईसा के बाद दूसरी सदी में उत्पन्न हुए थे। 'माध्यमिक-कारिका', 'मुक्तिपष्टिका', 'शून्यतामपत्ति', 'विग्रहव्यावर्तनी', 'प्रज्ञापारमिता-शास्त्र', आदि अनेक ग्रन्थ इन्हो ने लिखे हैं।

आर्यदेव—इनके परचात् 'आर्यदेव' हुए। इनके ग्रन्थों में 'चतुःशतक' का नाम उल्लेखनीय है। बृहत्कालिक (५वीं सदी) ने भी बृहत् से ग्रन्थ लिखे।

चन्द्रकीर्ति—छठी सदी में 'चन्द्रकीर्ति' हुए। 'माध्यमिकानुसार', 'प्रमत्तपदा', 'चतुःशतक-व्याख्या', आदि इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं।

शान्तिदेव—शान्तिदेव (७वीं सदी) ने 'शिक्षासमुच्चय', 'शून्यसमुच्चय', 'बोधिचर्यावतार' आदि ग्रन्थों की रचना की। इनमें अन्तिम ग्रन्थ बृहत् ही उपादेय है।

^१ यः प्रत्ययाधीनः स शून्य उक्तः—माध्यमिक-कारिका, २४

शान्तरतिता—शान्तरतिता ने ७वीं गीता में 'तत्त्वगोपद्' तथा 'माध्यमिका-
कारिका' लिखा। ये कथ्य बहुत ही जटिल हैं।

शुद्धिवाद के सिद्धांत

अन्य दर्शनों की तरह शुद्धिवाद में भी दो 'मता' मानी जाती हैं—'संप्रति-मय'
तथा 'परमार्थ-मय'।^१ जैसे भी मान्यकारी हों, यदि संसार में उन्हें रहना है, गरीर
को प्रचार का साथ धारण करना है और संसार की वस्तुओं में व्यवहार करना
है, तो उन्हें 'व्यावहारिक-मय' या 'लोक-मय' या 'संप्रति-मय'
मानना ही पड़ेगा।

'संप्रति-मय' पारमार्थिक-व्यवहार का आवरण करने वाली है। इसी को अविद्या,
मोह, विपर्यय आदि भी कहते हैं। 'संप्रति' दूसरे पर निर्भर रहना है (प्रतीत्य-
संप्रति-साथ मुख्यप्रधानतया) और ऐसी वस्तु कुछ होती है। यह 'संप्रति' दो
प्रकार की है—'तत्त्वसंप्रति' या 'लोकसंप्रति' एवं 'निष्प्रासंप्रति'।

तत्त्वसंप्रति—जो वस्तु या घटना किसी कारण से उत्पन्न होती है तथा जिसे
सत्य मानकर संसार के सभी लोगों के द्वारा सभी व्यवहार होते
हैं, उसे 'लोकसंप्रति' कहते हैं, अर्थात् जहाँ तक संसार
व्यवहारों का सम्बन्ध है, घटना को सत्य मान कर ही व्यवहार
होता है। अतएव एक प्रकार से यह भी लोक में 'सत्य' है।

निष्प्रासंप्रति—जो घटना किसी कारण से उत्पन्न होती है, किन्तु उसे सभी
लोग सत्य नहीं मानते, उससे सभी व्यवहार नहीं चलते,
उसे 'निष्प्रासंप्रति' कहते हैं।

मागार्जुन ने 'परमार्थ-सत्य' को 'निर्वाण' के समान कहा है। यह सत्य सभी
धर्मों से रहित है तथा निस्स्वभाव है। इसी को 'शून्यता', 'तपता', 'भूतकोटि',
'धर्मधातु', आदि भी कहते हैं। 'निस्स्वभावता' ही वस्तुतः
परमार्थ-सत्य परमार्थ-सत्य है।^२ यह नाम-रूप से एवं विषय-विषयी-भाव से
रहित है। यह काय, वाक् तथा मनस् के द्वारा अगोचर है, अतएव शब्दों के द्वारा

^१ माध्यमिककारिका, २४-१४; बोधिव्याख्यान, ९-२।

^२ बोधिव्याख्यानपञ्जिका, पृष्ठ ३५४।

बौद्ध दर्शन

इस सत्य का निरूपण नहीं किया जा सकता ।' यह अजेय, अस्वानुभूति के द्वारा आदि के नाम से कहा जाता है, परन्तु है यह अनिर्वचनीय । इसके अनुभव ज्ञानियों को होता है ।

संवृतिसत्य की आवश्यकता—उपर्युक्त बातों में यह स्पष्ट तुष्ट है, फिर इन विषयों प्रसार स्वीकार करने की आवश्यकता इसके उत्तर में नागार्जुन ने स्पष्ट कहा है—

व्यवहारमनाधित्य परमार्थो न देश्यते ।

परमार्थमनागम्य निर्वाण नरधिगम्यते ॥

स्मरण की महायत्ना के बिना परमार्थ का ज्ञान नहीं हो सकता । बिना जाने हुए निर्वाण को नहीं प्राप्त किया जा सकता । अनिर्वचनीय है, अज्ञातमनमगोचर है । उसका ज्ञान समारोह ही होता है । अमन्य ने द्वारा मल का एक माया के द्वारा परमतत्त्व है । कहा गया है—

'असत्यं वर्त्मनि स्थिरत्वा ततः सत्यं समीहने'

इसलिए 'संवृतिसत्य' का स्वीकार करना पड़ता है ।

समाधि की आवश्यकता—स्वानुभूति के द्वारा ही 'पारमार्थिक' हो सकता है । इसके लिए 'समय', अर्थात् चित्त की एकाग्रता आवश्यकता है । इस समाधि के अभ्यास से 'प्रज्ञा' का उदय समाहित-चित्त होता है, और उसी से उसे परम तत्त्व की अस्वानुभूति होती है । समाधि के लिए वैराग्य अपेक्षित है एवं 'दान', 'शील', 'ध्यान', तथा 'प्रज्ञा' इन चार 'पारमिताओं' का ज्ञान तथा अभ्यास करना आवश्यक है । इन चारों के बिना परमनस्त्व अर्थात् 'पुन्यता' का ज्ञान नहीं हो स

^१ बोधिव्याख्यानपरिचय, पृष्ठ ३६३, ३६७ ।

^२ माध्यमिकचारिका, २४-१८ ।

^३ बोधिव्याख्यानपरिचय, पृ० ३६५; माध्यमिकचारिका, २०

इस सभी के लिए मूल्य बर्णन है—'समय' की गैस (गैसमैत्र)। उसके बिना न तो ज्ञान होगा और न दुःख की आगन्तिका निर्गुण ही होगी। यही गैसमैत्र ने कहा है—

समयेन विरागनायु युक्तः कुरते क्षेत्रज्ञिनाज्ञविशेष्ये ।

समयः प्रथमं क्षेत्रणीयः स च लोके निरक्षेत्रज्ञाभिरप्य ॥^१

इस प्रकार ज्ञान गया बर्णन दोनों के द्वारा 'क्षुब्ध' की अनुभूति मायक बन जाता है। इनमें भी प्रथम 'समय' का ही अन्वय करना उचित है, उसी द्वारा 'प्रज्ञा' का उदय होता है। यही 'बुद्ध' का प्रथम लहर था। इस स्थिति को 'क्षुब्ध' ही में आकर लोग अनुभव कर सकते हैं।

भारतीय ग्यानशास्त्र की उपनिषद्गुप्त बौद्धों के माय आग्निका के सर्वविधों का परिणाम है। प्रमाणशास्त्र के ऊपर इनके ग्रन्थ बड़े महत्व के हैं। उनमें से बनिये भाषाओं का नाम तथा उनके ग्रन्थों की चर्चा मात्र यहाँ की जानी है, जिस में हमारे पाठकों के मन में उगे विमिश्रण में जानने की विज्ञाता उत्पन्न हो।

भारतवर्ष में 'न्यायशास्त्र' का बहुत ऊँचा स्थान है। इसे 'जान्नीशिकी' कहते हैं। उपनिषद्ओं में 'वाकोवाक्य' के नाम से इसका उल्लेख है। बुद्ध के उपदेशों को सुन कर तरंग में आकर जब लोग घर-द्वार छोड़ जंगल में भिक्षु बन कर रहने लगे, क्रमशः आवेग के शान्त होने पर वे लोग अपने पक्ष से विचलित हो गये। समाज को छोड़ कर तपस्या के लिए जंगल की शरण ली। वहाँ भी सफलता न मिली। इसलिये भटकने लगे। उपहास के भय से समाज में न लौट सके और न कोई सिद्धि ही को प्राप्त कर सके। समाज में लाने के लिए विद्वानों के प्रयत्न को असफल से विफल करने में वे लोग परम चतुर थे। सत्तर्क के द्वारा इनके असत्तर्कों का सफ़ा करने के उद्देश्य से तथा साय-सायतत्त्वों के यथार्थ स्वरूप के निरूपण के लिए ही उसी समय 'गौतम' ने वर्तमान 'न्यायसूत्र' की रचना की। 'वाद', 'जल्प', 'वितण्डा' आदि उपायों के द्वारा बौद्धों के विचारों का सफ़ा होने लगा। उसी समय से बौद्ध तथा आस्तिकों में तर्क के आधार पर शास्त्रविचार आरम्भ हुआ।

यह तर्क-वितर्क-परम्परा दसवीं सदी तक निरवच्छिन्न चली आयी। इसमें भाग लेने वाले बौद्ध विद्वान् नागार्जुन, असग, दिङ्नाग, धर्मकीर्ति, धर्मोत्तर, शान्तरक्षित, कमलसील, रत्नकीर्ति, रत्नाकर, आदि बहुत प्रसिद्ध हैं। इनके ग्रन्थ भारतीय तर्कशास्त्र के सुदृढ़ स्तम्भ हैं। इनको पढ़ कर बौद्धों के ठोस पाण्डित्य का परिचय हमें मिलता है। खेद है कि उनकी साम्प्रदायिकता के साथ-साथ उनका पाण्डित्य भी भारत से लुप्त हो गया। परन्तु ध्यान में रखने की आवश्यकता है कि बाद के दार्शनशास्त्रों के अध्ययन से हमें यह स्पष्ट मालूम होता है कि बौद्ध और बौद्धेतर की तार्किक-विचार-धारा में भारतीय आध्यात्मिक-चिन्तन की वृद्धि कर काल के अनन्त और अगाध गर्भ में सदा के लिए डूबी दिया। विद्वानों की दृष्टि शुष्क तार्किक दृष्टि हो गयी, परस्पर लज्जन-मण्डन ही में उनकी ममस्त मानसिक शक्ति लग गयी, तत्त्व-विचार गौण हो गया, दान्तिप्रिय-भारतीयों की दृष्टि सदा के लिए बड़िमुँखी हो गयी और एक प्रकार से अशान्ति का राज्य स्थापित हो गया। व्यक्तिगत रूप में आध्यात्मिक विचार तो सदैव रहा है किन्तु अधिकांश लोगों की प्रवृत्ति अन्तर्मुखी न हो सकी। भारतवर्ष में शान्ति की धारा पुनः न बह सकी।

आलोचन

उपर्युक्त बातों के मनन करने से यह कहा जा सकता है कि वस्तुतः बौद्ध-दर्शन उसी तत्त्व का निरूपण करता है जिसे हम आस्तिक दर्शनों आस्तिक तथा बौद्ध-दर्शनों में समता में पाते हैं। भेद है—केवल उसके विशेष विवरण में। उद्देश्य भी तो दार्शनिक विचारों का एक ही है—‘बुद्ध की आत्यन्तिकी निवृत्ति’।

दार्शनिक परम तत्त्व की खोज के लिए भी जिज्ञासा दुःख के अनुभव से ही आरम्भ होती है और दुःख की आत्यन्तिक-निवृत्ति के साथ-साथ उस जिज्ञासा की निवृत्ति भी होती है। इन बातों में किसी मन में कोई भी भेद नहीं मालूम होता। जिस प्रकार आस्तिक दर्शनों में दृष्टिकोण के भेद से ही परस्पर भेद है, उसी प्रकार एक दृष्टिकोण बौद्धों का भी है। सभी तो एक ही मार्ग के पथिक हैं, कोई आगे है तो कोई पीछे।

शकर के ‘अद्वैतवाद’ तथा नागार्जुन के ‘शून्यवाद’ में तो केवल शब्दों ही में भेद मालूम होता है। व्यवहार से लेकर परमार्थ तक दोनों का विचार एक ही सा है। दोनों ही के लिए संसार तुच्छ है, अविद्या का व्यामोह है, तथापि इसीके सहारे परम

तत्त्व की अनुमति हो सकती है। दोनों मत में परम तत्त्व अशास्त्रमनसगोचर है। दोनों ही परम पद की प्राप्ति के साथ-साथ परमानन्द तत्त्व में लीन हो जाते हैं। इसीलिए नागार्जुन ने कहा भी है—‘प्रपञ्चोपशमं शिवम्’।

अन्त में एक बात कह देना उचित है कि बौद्ध-दर्शन भी भारतीय दर्शन है और बौद्ध की संस्कृति भारतीय संस्कृति ही है। इसमें बड़े-बड़े विद्वान् हुए बिनकी ठोस विद्वत्ता का प्रमाण उनके ग्रन्थ ही हैं। परन्तु यह मानी हुई बात है कि तर्क-विज्ञानों के द्वारा बाद की बौद्धदर्शन का बहुत विस्तार हुआ। इस मन के अनेक आचार्य हुए जिन्होंने अपने-अपने नवीन विचारों को सनन-समय पर प्रकाशित किये। इसी कारण बौद्धमत में भी अनेक अवान्तर भइ हैं। इन सब का विचार विस्तार के मय से इस ग्रन्थ में नहीं किया जा सका। प्राचीन परम्परा के अनुसार बौद्धों के मुख्य सिद्धान्तों के आधार पर तत्त्वदृष्टि से दार्शनिक विचार-धारा के क्रमिक विकास को ध्यान में रखकर आध्यात्मिक विचारों का ही संक्षेप में यहाँ विवरण दिया गया है।

बौद्धमत के अक्षयपतन के कारण—इन सभी बातों के रूढ़ने पर भी बौद्धों का अक्षयपतन भारतवर्ष में ही हुआ, इसके कारण स्पूल दृष्टि वालों के लिए निम्न-लिखित हो सकते हैं—

- (१) अनधिकारी लोगों को उपदेश देना।
- (२) ‘संघ’ में प्रवेश के नियमों में शिथिलता।
- (३) बुद्ध के उपदेशों को लिपिबद्ध न करना।
- (४) ‘संघ’ के सदस्यों में वैमनस्य तथा असन्तोष।
- (५) अपने को भारतीय संस्कृति के अन्तर्गत न समझना और पूषर् होकर रहना।
- (६) ‘संघ’ के सदस्यों में प्रतीकारपरता की भावना।
- (७) त्रेद, वर्णाश्रमधर्म तथा संसृज-भाषा की तरफ औदासीन्य तथा अवहेलना।
- (८) संसृज-भाषा के स्थान में पालिभाषा को अपनाना।
- (९) ‘ईश्वर’ के अस्तित्व का उद्धो-पूर्वक क्षणन करना।

- (१०) एक नित्य 'आत्मा' को न मानना ।
- (११) अन्त में अधिकार, सम्पत्ति तथा प्रभुता के लिए प्रयत्नशील होना ।
- (१२) तान्त्रिक-सिद्धियों को प्राप्तकर लौकिक विषयों में संलग्न होना ।
- (१३) आस्तिक विद्वानों से सम्पन्न भिक्षुता की सीमा पर बौद्धमत का प्रचार करना ।
- (१४) विदेशी लोगों के आक्रमण ।^१
- (१५) क्षया साम्प्रदायिकता की अत्यधिक भावना जिसके कारण उन की विद्वत्ता भी साम्प्रदायिकता का स्वरूप धारण कर लिया ।

^१ उमेरमिष-बौद्धमत के अघःपतन का कारण—जर्नेल, गंगानापसा रिसर्च इंस्टिट्यूट, भाग ९, सखट १, पृष्ठ १११-१२२; उमेरमिष—'हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलॉसफी', भाग प्रथम, पृष्ठ ४९८ ।

सप्तम परिच्छेद

न्याय दर्शन

पूर्व के परिच्छेदों में कहा गया है कि 'ईश्वर' तथा 'आत्मा' के पृथक् अस्तित्व को कुछ दार्शनिकों ने नहीं माना। इन्हें न मानने के लिए इन मनों के आदि प्रवर्तकों की
 न्यायदर्शन की
 पृष्ठभूमि

द्वेष-वृद्धि, अज्ञान, घृणा, आदि ही कारण थे, यह कहना बहुत उचित न होगा। मेरी समझ में तो उनके दृष्टिकोण ही का यह फल था कि उन्हें 'ईश्वर' तथा 'आत्मा' के पृथक् अस्तित्व को मानने की आवश्यकता ही नहीं हुई। किन्तु व्यावहारिक जगत् में अविद्या के प्रभाव से, निरपेक्ष-भाव में, गूढ़ तत्त्वों के रहस्य को समझने में सभी समर्थ नहीं हो सकते। उन्हें प्रति दिन व्यवहार के लिए 'ईश्वर' और 'आत्मा' की अपेक्षा होती है। इनके बिना साधकों की जीवनयात्रा प्रपत्तिशून्य नहीं हो सकती तथा इनके अस्तित्व को स्थूल जगत् में पृथक् रूप से न मानने से साधारण लोग धर्म-धर्म में च्युत होकर पाप-पुण्य के विचार को छोड़ देंगे और समाज म्रिय हो जायगा। अतएव यह आवश्यक है कि सर्वसाधारण के कल्याण के लिए, 'आत्मा' तथा 'ईश्वर' का पृथक् अस्तित्व माना जाय। इस बात को ध्यान में रखते हुए तत्त्व की सोच में साधक की दार्शनिक विचार-धारा अप्रसर होती है।

यद्यपि चार्वाकों के अनन्तर बौद्धों की विचार-धारा ने एक विशिष्ट रूप को धारण किया और उसे चरम सीमा तक ले जाकर 'निर्वाण' या 'शून्य' में लय कर दिया, तथापि यह विचार-धरणी साधारण लोगों के दृष्टिकोण को सन्तुष्ट नहीं कर सकी। सभी 'विज्ञानवाद' तथा 'शून्यवाद' के तत्त्वों को समझने में समर्थ नहीं हैं। इन्हे ऊँचे स्तर तक उनकी दृष्टि नहीं पहुँच सकती। अतएव साधारण जन को इनके दार्शनिक विचारों से विशेष लाभ नहीं हुआ। तस्मात् साधारण लोगों की दृष्टि

॥ जो दार्शनिक विचारधारा प्रवर्तित होती है, उसी का विचार 'न्याय-दर्शन' में किया गया है ।

अज्ञान ने अनादिकाल से, 'आत्मा' को मोह में डाल रखा है । यही मोह में पिरो हुई 'आत्मा' 'बद्ध-जीव' या 'जीवात्मा' कहलाती है । अविद्या के प्रभाव से मनुष्य को दुःख में सर्वदा के लिए छुटकारा पाने के लिए संशय वास्तविक तत्त्व की खोज में तथा उसे समझने में 'सन्देह' उत्पन्न होता है । इसी 'संशय' को दूर करने के लिए मनुष्य के मन में तत्त्वज्ञान की विशेष जिज्ञासा उत्पन्न होती है और वह तर्क-वितर्क करना आरम्भ करता है । बिना 'संशय' के 'तर्क' हो ही नहीं सकता । इसीलिए वास्तव्यायन ने कहा है—

'नानुपलब्धेऽर्थे न निर्णोतिऽर्थं न्यायः प्रवर्तते, किं तर्हि ? संशयितेऽर्थे'

अर्थात् जिस वस्तु की कभी भी उपलब्धि न हो तथा जिस वस्तु के सम्बन्ध में निश्चित रूप से ज्ञान हो गया हो, उन वस्तुओं के सम्बन्ध में 'तर्क' नहीं किया जाता, फिर तर्क किया जाता है क्यों ? जिस विषय के ज्ञान के सम्बन्ध में 'संशय' हो, उसी को निश्चित रूप में जानने के लिए 'तर्क' किया जाता है । इसीलिए मौनम् ने 'न्यायसूत्र' में 'निर्णय' का लक्षण करने हुए कहा है—

निर्णय

'विमूढय पक्षप्रतिपक्षान्यामर्थावधारणं निर्णयः'

अर्थात् 'संशय' करने के पश्चात् 'पक्ष' और 'प्रतिपक्ष' के द्वारा, अर्थात् अपने पक्ष का स्थापन एवं पर-पक्ष के नाशनों के खण्डन के द्वारा, पदार्थ का निश्चय करना 'निर्णय' कहा जाता है । इस में स्पष्ट है कि 'संशय' उत्पन्न होने पर ही 'निर्णय' किया जाता है, अन्यथा नहीं ।

आजकाल की सुनहर तथा धुनिओ में पड़कर विज्ञानों की 'ज्ञान' प्राप्त होता है । भिन्न-भिन्न स्तर के लोगों के लिए भिन्न-भिन्न प्रकार के उपदेश सुघटन देने ह तथा उपनिषदों में भी ऐसे ही उपदेश पाये जाते हैं । जैसे—छान्दोग्य उपनिषद् में एक ही मन्त्र में कहा है—

^१ न्यायभाष्य, १-१-१ ।

^२ १-१-४१ ।

‘सदेव सोम्येदमग्र आसीत्’,
 ‘असदेवेदमग्र आसीत्’,
 ‘तस्मात् असतः सज्जायत इति’ ।^१

इससे स्पष्ट है कि एक ने ‘सत्’ से सृष्टि कही, दूसरे ने ‘असत्’ से । अब विज्ञान के मन में एक ही विषय के सम्बन्ध में परस्पर विरुद्ध मत को सुनकर ‘संशय’ उत्पन्न होना स्वाभाविक है कि ‘वास्तविक सत्त्व’ क्या है ? एक साथ ‘सत्’ और ‘असत्’ दोनों तो हो नहीं सकते । इसके पश्चात् प्रमाणों के द्वारा तथा ‘तर्क’ की सहायता से निर्णय पर पहुँचने के लिए जिज्ञासु चेष्टा करता है । इससे मालूम होता है कि ‘निर्णय’ के लिए ‘संशय’ और ‘तर्क’ इन दोनों की आवश्यकता होती है ।

परम सत्त्व को या किसी लौकिक सत्त्व को भी समझने के लिए ‘तर्क’ की बड़ी आवश्यकता होती है । इसीलिए धृति ने भी ‘मनन’ को बहुत ऊँचा स्थान दिया ।

तर्क की
 आवश्यकता

बिना ‘मनन’ के ‘आत्मा’ का साक्षात्कार ही नहीं हो सकता और ‘आत्मा’ का साक्षात्कार ही तो दर्शनशास्त्र का लक्ष्य है । बुद्धि के विकास के लिए ‘तर्क’ की अपेक्षा होती है । बुद्धि ही के

बल से संसार की वस्तुओं का, सूक्ष्म भावनाओं का तथा अचिन्त्य परमतत्त्व का भी ‘ज्ञान’ हमें होता है, और इस कार्य में ‘तर्क’ बहुत सहायक होता है ।

जीवन में यह देखा जाता है कि कभी आपस में और कभी विपक्षियों के साथ विचार विनिमय किया जाता है । कभी सत्य बात के समर्थन के लिए और कभी असत्य के खण्डन के लिए हम ‘प्रमाणों’ को सहायता लेते हैं । किन्तु व्यवहार में प्रमाणों के साथ-साथ हमें ‘तर्क’ भी देना पड़ना है । वस्तुतः किसी सिद्धान्त पर पहुँचने के लिए हमें (१) ‘आप्तवाक्य’ या ‘धृति’ या ‘आगम’, (२) ‘तर्क’ तथा (३) ‘साक्षात् स्वानुभव’ इन तीनों की अपेक्षा होती है । इन्हीं को ‘धरन’, ‘मनन’ और ‘निदिष्यामन’ के नाम से धृति ने कहा है । इनमें ध्यान में रखना चाहिए कि ‘तर्क’ कोई स्वतन्त्र प्रमाण नहीं है, केवल ‘तर्क’ ही से हम किसी निर्णय पर पहुँच भी नहीं सकते, और इसीलिए ऋग्वेदनिषद् में कहा है—

‘मैवा तर्केण मनिरागनेया’^२

^१ छाण्डोग्य, ६-२-१ ।

^२ १-२-९ ।

केवल 'तर्क' के द्वारा आत्मा का ज्ञान प्राप्त नहीं हो सकता । संकराचार्य ने 'तर्क-प्रतिष्ठानात्', इत्यादि ब्रह्मसूत्र^१ के भाष्यमें 'तर्क' का तिरस्कार भी किया, वास्तवपदीय^२ में भर्तृहरि ने 'तर्क' के परिवर्तित हो जाने की सभी सम्भावनाएँ भी बतायीं, किन्तु यह निश्चित है कि बिना 'तर्क' की सहायता से हम निष्पत्ति पर नहीं पहुँच सकते, 'तर्क' प्रमाणों का सहायक है ।^३

'तर्क' को प्रधान रूप से ध्यान में रखकर जगत् के पदार्थों का विशेष विचार 'न्यायशास्त्र' या 'तर्कशास्त्र' में किया गया है । अभी तक एक प्रकार से आस्तिक लोग इनने श्रद्धालु होते थे कि श्रुतिमो के वचन को अलि मूढ़ तर्क का महत्त्व कर मान लेते थे और उस पर 'तर्क' करना अनुचित समझते थे । भ्रष्टापि श्रुति ही में यह बारंबार कहा है कि बिना 'मनन' किये किसी बात को स्वीकार नहीं करना, चाहे वह श्रुति हो, या आप्तवचन हो, संपादि विपक्ष मत के उपस्थित हुए बिना लोगों की दृष्टि 'तर्क' की तरफ विचलित नहीं जाती थी । साधारण रूप से 'तर्क' तो सभी करते ही थे, किन्तु शास्त्र में इसका सांगोपांग विचार करना तब तक नहीं हुआ, जब तक बीड़ों के साथ इन लोगों का विचार विमर्श आरम्भ नहीं हुआ ।

'तर्कशास्त्र' बीड़ों के पहले भी था और वह बड़ा व्यापक था । इसके भिन्न-भिन्न प्राचीन नाम हैं । विद्या की संख्या गिनाने में 'आन्वीक्षिकी'^४ विद्या का प्रथम ही उल्लेख है । उपनिषद्^५, रामायण^६, महाभारत^७, मनुस्मृति^८, गीतमधर्मसूत्र^९ और अर्थशास्त्र^{१०} में भी इसका स्पष्ट उल्लेख है । प्राचीन काल में भी यह शास्त्र 'हितुशास्त्र', 'हितुविद्या', 'तर्कविद्या',

^१ २-१-११ ।

^२ १-३४ ।

^३ प्रमाणानामनुशाहकस्तर्कः—न्यायभाष्य, १-१-१ ।

^४ 'आन्वीक्षिकी त्रयी चार्त्त', इत्यादि ।

^५ बृहदारण्यक, २-४-५; छान्दोग्य, ७-१-२ ।

^६ अयोध्याकाण्ड, १००-३९ ।

^७ दान्तिपर्व, १८०-४७ ।

^८ ७-४३ ।

^९ ११-३ ।

^{१०} १-२, ७ ।

'तर्कशास्त्र', 'वादविद्या', 'न्यायविद्या', 'न्यायशास्त्र', 'प्रमाणशास्त्र', 'वाक्यशास्त्र', 'तत्त्वकी', 'विमर्शी', आदि नामों से प्रसिद्ध रहा है। प्राचीन ग्रन्थों में इस शास्त्र के कुछ सिद्धान्तों की चर्चा तो अभी भी विवाद रूप में मिलती है, किन्तु उस प्राचीन 'तर्कशास्त्र' का सर्वांगपूर्ण स्वरूप क्या था, इसका पता हमलोगों को नहीं है।

आधुनिक न्यायशास्त्र की उत्पत्ति

'बौद्ध-दर्शन' के प्रकरण में यह कहा गया है कि बौद्ध लोग वास्तविक सिद्धान्तों के विरुद्ध अपने मत का प्रतिपादन करते थे। इसी के निरोध में पुनः न्यायशास्त्र की रचना हुई। इसे समझाने के लिए बौद्ध कालीन इतिहास के स्वरूप का संक्षेप में दिग्दर्शन कराना यहाँ आवश्यक है।

ईसा के पूर्व ६ठी सताब्दी में बुद्ध ने ज्ञान प्राप्त कर अपना उपदेश लोगों को सुनाया। उनके सुन्दर उपदेश सुनकर लोग मुग्ध हो जाने थे और बौद्धधर्मावलम्बी बन जाते थे। बुद्ध की भव्य आकृति, प्रभावशाली उपदेश तथा तत्त्वों की उनकी अपनी साक्षात् अनुभूति के प्रभाव से यद्यपि बहुतांश ने बौद्ध-धर्म को स्वीकार कर अपने घर-द्वार को छोड़ दिया और भिक्षु तथा भिक्षुणी बन कर जंगल में रहना स्वीकार कर लिया, किन्तु उनके व्यवहार से तथा शास्त्र के प्रमाणों से यह मालूम होता है कि वे सभी इस धर्म को स्वीकार करने तथा उसके कठोर नियमों के पालन करने के योग्य नहीं थे। उपदेश को सुनकर उससे मुग्ध होकर आवेग में आकर लोगोंने बौद्ध-धर्म को स्वीकार तो कर लिया था, किन्तु वास्तव में वे दुःख से घबरा नहीं पाये थे और न हृदय से मसारा से विरक्त ही हुए थे। इसलिए जब उनके हृदय का आवेग क्रमशः कम हो गया तब वे सब उस धर्म के कठोर आचरण का अनुसरण न कर सके और आलसी बन कर बिना किसी लक्ष्य के दूधर-उधर भटकने लगे। मालूम होता है कि लज्जा और उपहास के भयसे पुनः अपने समाज में लौट कर आने का साहस उन्होंने नहीं किया। उन्हें उस प्रकार मार्ग-भ्रष्ट होने देखा कर समाज और पड़ोस के प्रतिष्ठित विद्वानों ने उन्हें अपने घर छोड़ने के लिए बहुत समझाया होगा, किन्तु उन सब ने पुनः बौद्ध-भिव-जीवन में आना स्वीकार नहीं किया।

उन्हें बेचारा भटकते देखकर समाज के लोग उन्हें समझाने के लिए प्रतिष्ठित विद्वानों को अपने साथ लेकर जाते थे। इन लोगों के साथ वे सब अनेक तर्क-वितर्क

करते थे। तर्क की बातों को छोड़ कर अन्य बातों को वे मानते भी नहीं थे। यही अवसर था जब कि गौतम ने एक सर्वांगपूर्ण 'तर्कशास्त्र' की रचना की। इस ग्रन्थ के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि यह विपक्षियों के मत के खण्डन के लिए प्रधानतया बनाया गया था। अतएव इस में 'वाद', 'जल्प', 'वितण्डा', 'हेत्वामास', 'छल', 'जाति' तथा 'निग्रहस्थान' इन विषयों का विस्तारपूर्वक विचार किया गया है। अन्य दर्शनों की तरह 'न्यायशास्त्र' भी 'मोक्षशास्त्र' है तथा 'दुःखनिवृत्ति' या 'निःश्रेयस्' की प्राप्ति' इस शास्त्र का भी चरम लक्ष्य है। फिर भी इस में 'वाद' आदि उपर्युक्त विषयों का समावेश किसी विशेष कारण ही से हुआ होगा, इसमें सन्देह नहीं। वह कारण था—बौद्धों के मत का खण्डन करना।

यह ग्रन्थ बहुत प्रसिद्ध और विपक्षियों के मत के खण्डन के लिए एक अमोघ अस्त्र का काम देने लगा। इस का परिणाम यह हुआ कि बौद्धों ने नाना प्रकार से इस ग्रन्थ को नष्ट करने का प्रयत्न किया। स्वकल्पित मूर्खों की गौतम के मूर्खों में मिला कर प्रचार करना, इस ग्रन्थ के कुछ अंशों को निकाल कर हटा देना, मूर्खों को उलट-मुलट देना, आदि अनेक प्रकार से ये लोग ग्रन्थ को दूषित करने लगे। इसलिए आस्तिक विद्वानों को इस ग्रन्थ की विशेष रक्षा करनी पड़ी। अनेक बार मूर्खों का उद्धार किया गया। अन्त में बृद्ध बाधस्वतिमिध (प्रथम) ने 'न्यायमूर्खनिबन्ध' नाम का एक ग्रन्थ लिखा, जिसमें न्यायमूर्खों के झूठ पाठ का उद्धार किया और मूर्खों को, प्रकरणों को तथा अक्षरों तक को, गिन कर लिखित किया। इसी ने हमें मालूम होता है कि 'न्यायसूत्र' में ५ अध्याय, १० आह्निक, ८४ प्रकरण, ५२८ सूत्र, १९९ पद तथा ८३८५ अक्षर हैं। इस प्रकार की आपत्ति अन्य विर्मा भी दर्शन के सम्बन्ध में सुनने में भी नहीं आती।

इस प्रकार मात्र जो 'न्यायशास्त्र' या 'न्यायसूत्र' हमारे सामने है उसकी उत्पत्ति हुई, यह अनुमान किया जाता है।

साहित्य

आधुनिक न्यायशास्त्र के प्रवर्तक गौतम थे जो ईसा के पूर्व ६ठी सदी में विजिला में उत्पन्न हुए थे। इन्होंने स्थूल जगत् के तत्त्वों पर विचार किया और उनके ज्ञान के लिए प्रयासों का निरूपण किया। इन का एवमात्र ग्रन्थ है 'न्यायसूत्र'। यद्यपि

इस ग्रन्थ का लक्ष्य है निःश्रेयस् या परमत्तरव की प्राप्ति, तथापि विशेष रूप से यह प्रमानों के द्वारा तर्क करने की शिक्षा देना है। ईसापूर्व ग्यायपुत्र के रचयिता इस शास्त्र का 'ग्यायशास्त्र', 'तर्कशास्त्र', आदि नाम हैं। इन ग्रन्थ के ही आधार पर समस्त ग्यायशास्त्र का विस्तृत साहित्य लिखा गया है।

इस ग्रन्थ या शास्त्र का मुख्य लक्ष्य है 'प्रमाण' और 'प्रमेय' के विशेष ज्ञान से निःश्रेयस् को प्राप्य करना, किन्तु जब तक 'संगम्य', 'प्रयोजन', 'दृष्टान्त', 'मिथान्त', 'अवयव', 'तर्क', 'निर्णय', 'कार', 'जन', 'विज्ञाता', 'हित्वाकार', 'ग्यायशास्त्र के पदार्थ' 'उल', 'जाति' तथा 'निग्रहस्थानों' का विशेष रूप से 'ज्ञान' नहीं होगा, तब तक 'प्रमेय' का ज्ञान अच्छी तरह से नहीं हो सक्ता। अतएव गौतम ने कहा है कि उपर्युक्त सोलह पदार्थों के उत्पन्नज्ञान से मुक्ति निम्नी है। इस शास्त्र में इन सोलहों पदार्थों के लक्षणों की प्रमाणों के द्वारा परीक्षा की गयी है।

पूर्व में इस ग्रन्थ पर अनेक व्याख्याएँ लिखी गयी थीं, किन्तु वात्स्यायन का 'भाष्य' सबसे प्राचीन व्याख्या है, जो आज उपलब्ध है। इनका समय सम्भवतः ईसा के पूर्व दूसरी सदी कहा जा सकता है। 'भाष्य' के ऊपर उद्योतकराचार्य ने अति विस्तृत 'वार्तिक' लिखा, जिस में उन्होंने ने कहा है कि दिङ्नाग आदि बौद्ध भुक्ताविकों के ज्ञान को दूर करने के लिए मैंने यह ग्रन्थ लिखा है। ६ठी सदी में यह उत्पन्न हुए थे। बौद्धमत का इस ग्रन्थ में बहुत प्रौढ़ छण्डन है।

वाचस्पतिमिश्र (प्रथम) मिथिला के बहुत बड़े विद्वान् थे। इन्होंने सभी दर्शनों पर टीकाएँ लिखी हैं। 'ग्यायसूचीनिबन्ध' की रचना साके ८१८ अर्थात् १७६ ई० में इन्होंने की। इन्होंने विद्वान् लोग 'सर्वतन्त्रस्वतन्त्र' कहते हैं। उद्योतकर के 'वार्तिक' पर 'सात्पर्यटीका' इन्होंने लिखी है। इसके मंगलाचरण में वाचस्पति ने लिखा है—

इच्छामि किमपिपुण्यं दुस्तरकुनिबन्धपंकमन्तानाम् ।

उद्योतकरगवीनामतिनरतीनां समुदरणात् ॥

इसने यह स्पष्ट होता है कि बौद्धनैयायिकों के द्वारा 'न्यायशास्त्र' की बहुत दुर्दशा हुई थी और वाचस्पति ने बौद्धों के मत का खण्डन कर 'न्यायशास्त्र' की रक्षा करने ही के लिए तात्पर्यटीका लिखी थी। इसी से यह भी स्पष्ट है कि बौद्धों के साथ इन लोगों का कितना शास्त्र-विचार चला करता था।

दसवीं सदी में मिथिला के 'करिखोन' गांव में जयनाथार्य का जन्म हुआ था। इनके समान प्रौढ़ विद्वान् भारतवर्ष में बहुत ही विरले हुए हैं। इन्होंने 'तात्पर्यटीका' पर 'परिमृद्धि' नाम की बहुत विस्तृत व्याख्या लिखी है। 'न्यायकुमुदाजलि' में इन्होंने बौद्धों के मत का खण्डन कर 'ईश्वर' की पृथक् सत्ता का और 'आत्मतत्त्वविवेक' में 'आत्मा' की पृथक् सत्ता का अकाट्य युक्तियों के द्वारा निरूपण किया। ये इनके अति प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं। बौद्धों के मत के खण्डन में यह बहुत निपुण थे।

मध्य-काल में भारतवर्ष बहुत अच्छे नैयायिकों में गिने जाते थे। इनका 'न्याय-सार' एक अपूर्व ग्रन्थ है, उस पर इन्होंने स्वयं एक टीका भी लिखी है।

चारहवीं सदी में जयन्तभट्ट बड़े प्रौढ़ नैयायिक हुए इन्होंने कतिपय न्यायसूत्रों पर 'न्यायमञ्जरी' नाम की एक बड़ी टीका लिखी है। इनके अतिरिक्त अनेक विद्वानों ने न्यायसूत्र पर टीकाएँ लिखी हैं, जिन में कुछ तो अभी तक अप्रकाशित हैं।

इसी समय न्यायशास्त्र के इतिहास में एक बहुत बड़ा परिवर्तन हुआ। बारहवीं सदी में गणेश उपाध्याय एक अद्वितीय विद्वान् मिथिला में हुए। इन्होंने 'गौतमसूत्र'

नव्यन्याय की
उत्पत्ति

में से 'प्रत्यक्षानुमानोपमानशब्दाः प्रमाणानि' केवल एक भाग सूत्र लेकर 'तत्त्वचिन्तामणि' नाम का एक विस्तृत ग्रन्थ लिखा।

इस में प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा शब्द इन चारों प्रमाणों में से प्रत्येक प्रमाण के ऊपर भिन्न-भिन्न खण्ड में बहुत विस्तृत विचार है। प्रमाणसूत्र के आधार पर इस ग्रन्थ के लिखे जाने के कारण, इसे प्रमाणशास्त्र का मुख्य ग्रन्थ कह सकते हैं। इस ग्रन्थ की लेखन-शैली एक नवीन ढंग की है। इस शैली से, ज्योति-शास्त्र को छोड़ कर, प्रायः अन्य सभी शास्त्रों की, विशेष कर व्याकरण तथा दर्शन की, लेखन परिपाटी पूर्ण प्रभावित हुई। यह नवीन शैली 'नव्यन्याय' के नाम से प्रसिद्ध हुई। 'तत्त्वचिन्तामणि' नव्यन्याय का आदि ग्रन्थ माना गया। इसके पूर्व के 'न्यायसूत्र' के ऊपर लिखे गये सभी ग्रन्थ 'प्राचीनन्याय' के नाम से प्रसिद्ध हुए।

‘तत्त्वचिन्तामणि’ के ऊपर गंगेश के पुत्र वर्द्धमान ने ‘प्रकाश’ नाम की टीका लिखी तथापश्चात् पक्षधरमिश्र (१५ वीं सदी) ने ‘आलोक’, वासुदेवमिश्र ने ‘न्यायसिद्धान्तसार’, रघुदेवमिश्र (१६वीं सदी) ने ‘प्रकाश’, रघुपति, भगीरथ, महेशशङ्कर, आदि विद्वानों ने साक्षात् वा परम्परा रूप में ‘तत्त्वचिन्तामणि’ पर ग्रन्थ लिखे।

बाद को पक्षधरमिश्र के शिष्य रघुनाथशिरोमणि ने इस शास्त्र का प्रचार बंगाल में किया और ‘नवद्वीप’ इसका केन्द्र बनाया गया। यहाँ मयुरानाथ, जगदीश, गदाधर, आदि बड़े विद्वान् हुए, जिन्होंने ‘तत्त्वचिन्तामणि’ का विशेष अध्ययन कर उस पर विस्तृत टीकाएँ लिखी।

इस ग्रन्थ के ऊपर साक्षात् तथा परम्परा रूप में आज तक जितने ग्रन्थ लिखे गये हैं तथा लिखे जा रहे हैं, उतने प्रायः किसी अन्य शास्त्र पर नहीं। इसका कारण है—
 बौद्धों के साथ प्रतिवाद। ‘नव्यन्याय’ के अध्ययन से बुद्धि बहुत तीव्र होती है, तर्क करने का सामर्थ्य बहुत बढ़ जाता है तथा बोल चाल की दार्शनिक परिपाटी में विद्वान् प्रौढ़ हो जाते हैं। इसके साथ-साथ इस शास्त्र ने संस्कृत-विद्या के अध्ययन की दृष्टि ही परिवर्तन कर दी। तर्क-प्रधान होने पर भी ‘प्राचीनन्याय’ का मुख्य लक्ष्य या ‘मुक्ति’, किन्तु ‘नव्यन्याय’ का मुख्य उद्देश्य है ‘शुष्कतर्क करना’। जो साधन या बही साध्य हो गया। ‘प्राचीनन्याय’ का अध्ययन लोग भूल गये। ‘नव्यन्याय’ के अध्ययन में एक प्रकार का आनन्द है तथा शास्त्रार्थ-विचार में जय-यराज्य के लिए तर्क का क्षेत्र विस्तृत हो गया है। यद्यपि ‘प्राचीनन्याय’ में भी ‘बाद’ में लेकर ‘निग्रहस्थान’ तक के प्रमेय प्रधान रूप में जय-यराज्य के लिए थे, किन्तु बाद को उनका उपयोग जितना नव्यन्याय में होने लगा उतना प्राचीनन्याय में नहीं था। आधुनिक युग में भी जितने बुद्धिमान् विद्यार्थी होते थे सभी नव्यन्याय को ही पढ़ते थे। इसी शास्त्र के पढ़ने वालों का विद्वन्मण्डली में आदर होता आया है। आज भी यह आदर पूर्वक है, यद्यपि उष्ण चोटि के विद्वानों का आज पूर्ण अभाव है।

पदार्थ निरूपण

विचार के लिए सभी शास्त्र का एक अपना-अपना स्वतन्त्र क्षेत्र है। अपने-अपने दृष्टि-क्षेत्र में विश्व को देखते हुए चरम लक्ष्य की प्राप्ति के लिए लोग प्रयत्न करते हैं। प्रत्येक दृष्टि-क्षेत्र में जितनी दूर तक विज्ञान की दृष्टि जाती है, उतनी दूर में स्थित वस्तुओं का पूर्ण ज्ञान प्राप्त करने पर ही मायक लोग उग में आते

जाने के लिए पैर उठा सकते हैं, ऊपर की दूसरी सीढ़ी पर चढ़ सकते हैं। प्रत्येक दर्शन में उतने ही विषयों पर, लक्षण और परीक्षा के द्वारा प्रमाण तथा तर्क के आधार पर, विचार किया गया है। तदनुसार न्याय-शास्त्र में भी उपर्युक्त 'प्रमाण' आदि मोलह पदार्थों के ज्ञान में निःशेष्यम् की प्राप्ति होती है, ऐसा गौतम ने कहा है। उन पदार्थों का संक्षिप्त परिचय निम्नलिखित है—

प्रमाण—मन तथा चक्षु आदि ज्ञानेन्द्रिय के द्वारा प्रत्यक्ष या अप्रत्यक्ष किसी वस्तु का यथार्थ ज्ञान हो, उसे ही 'प्रमाण' कहते हैं।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि वस्तुओं के यथार्थ ज्ञान के लिए 'प्रमाण' होते हैं। इसलिए शास्त्र में निर्भोज विषयों का यथार्थ ज्ञान जितने 'प्रमाण' में हो सके,

प्रमाणों की संख्या

उतने ही प्रमाणों की संख्या को उस शास्त्र में मानने की आवश्यकता होगी है। अतएव यदि सभी वस्तुओं का ज्ञान एक ही प्रमाण में हो जाय तो दूसरे प्रमाण को मानने की आवश्यकता

नहीं है। इसीलिए 'चाणक्य' ने एक मात्र 'प्रत्यक्ष' को प्रमाण माना है, बौद्धों तथा बौद्धों ने 'प्रत्यक्ष' और 'अनुमान' को, सांख्य ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', तथा 'शब्द' को, प्रमाकरमित्र भीमामक (गुण्यमत) ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', 'शब्द', 'उपमान', तथा 'अर्थापत्ति' को, कुमारिलभट्ट भीमामक तथा वेदान्तिनों ने 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', 'उपमान', 'शब्द', 'अर्थापत्ति' तथा 'अभाव' को एवं धौरादिकों ने उपर्युक्त छ के अतिरिक्त 'सम्भव' और 'ऐतिह्य' को भी 'प्रमाण' माना है।

न्यायशास्त्र के 'प्रमेयों' को जानने के लिए चार ही प्रमाणों की आवश्यकता होती है। अतएव 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान', 'उपमान' तथा 'शब्द' इन चारों को न्याय-शास्त्र ने 'प्रमाण' माना है।^१

'प्रमाण' के द्वारा जिन पदार्थों का यथार्थ ज्ञान हो वे ही 'प्रमेय' कहे जाते हैं, अर्थात् जो पदार्थ यथार्थ ज्ञान प्राप्त करने के योग्य हो, वे 'प्रमेय' हैं। 'आत्मा', 'शरीर', 'इन्द्रिय', 'अर्थ', 'बुद्धि', 'मनस्', 'प्रवृत्ति', 'दोष', 'प्रेत्यभाव', 'फल', 'प्रमेयनिरूपण' 'दुःख' तथा 'अपवर्ग', ये बारह 'प्रमेय' न्याय-शास्त्र में माने जाते हैं। इनका संक्षिप्त विवरण नीचे दिया जाता है—

^१ न्यायसूत्र, १-१-३।

^२ न्यायसूत्र, १-१-९।

- (१) आत्मा—ज्ञान का जो अधिकरण हो, वही 'आत्मा' है। सभी का द्रष्टा, सभी का भोक्ता, सर्वज्ञ, नित्य तथा सर्व-व्यापक 'आत्मा' है।^१ बाह्य इन्द्रियों के द्वारा 'आत्मा' का प्रत्यक्ष नहीं होता। मानसिक प्रत्यक्ष भी सभी नहीं मानते। अतएव इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, गुण, दुःख तथा ज्ञान रूप विग (हेतु) के द्वारा 'आत्मा' के पुनर् अस्तित्व का अनुमान किया जाता है। 'आत्मा' शब्द यही जीवात्मा के लिए आया है। यही 'बहु-आत्मा' है। सुख-दुःख के वैविध्य के कारण प्रत्येक शरीर में भिन्न-भिन्न जीवात्मा है, वही उस शरीर के सुख-दुःख का भोक्ता है। सुख होने पर भी 'जीवात्मा' एक दूगरे से स्वतन्त्र रूप में भिन्न ही। रहती है इसी में स्पष्ट है कि नैयायिक लोग मूर्ति की दशा में भी अनेक जीवात्मा मानने वाले हैं।^२ न्यायमत में ज्ञान का अधिकरण होने पर भी 'जीवात्मा' स्वभाव में ज्ञान रहित है अपाणि स्वभावतः वह अज्ञ है। इन में स्वभाव से वैविध्य नहीं है। मन के विशेष संयोग से उसमें ज्ञान उत्पन्न होता है। ज्ञान आत्मा का आगन्तुक धर्म है। यही कारण है कि श्रीहर्ष ने अपने 'नैयायचरित' में नैयायिकों का उपहाम करते हुए कहा है—

‘मुक्तये यः शिलारवाय शास्त्रभूचे सचेतसाम्’ ।

और एक निभी भक्त ने भी कहा है—

‘वरं बृन्दावनेऽरघ्ये शृणालत्वं भवाम्यहम् ।

न पुनर्वैशेषिकीं मुक्तिं प्रार्थयामि कराचन ॥’

^१ न्यायभाष्य, १-१-९ ।

^२ उमेशधिय—कनसेपुशन ऑफ मैटर, परिच्छेद ११, पृ० ३७२-३७६ ।

^३ सर्ग १७, श्लोक, ७५ ।

^४ आत्मा के स्वरूप के सम्बन्ध में न्याय और वैशेषिक में कोई अन्तर नहीं है। भुक्तावस्था में जीवात्मा सकल दुःखों से मुक्त होकर अपने स्वरूप में स्थित रहता है। उस समय उसमें ज्ञान, सुख आदि भी नहीं रहते। अतएव वह एक प्रकार से प्रस्तर के समान जड़वत् पड़ा रहता है। उसमें कोई आनन्द नहीं, कोई रस नहीं, फिर साधक ऐसी अवस्था की प्राप्ति के लिए क्यों बह्त् उठावे। यही यही भक्त की प्रार्थना का अभिप्राय है।

ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, संस्कार, संख्या, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, और विभाग ये जीवात्मा के 'गुण' हैं।^१ मनुष्य के कायिक, वाचिक तथा मानसिक बुरे और भले कार्यों से उत्पन्न बुरे और भले 'संस्कार' आत्मा में रहते हैं और ये 'संस्कार' मरने के समय जीवात्मा के साथ एक स्थूल शरीर को छोड़ कर दूसरे में प्रवेश करते हैं। इनके ही प्रभाव से जीवात्मा भोग करती है। आत्मा में परम महत् (मह में बड़ा) 'परिमाण' अर्थात् 'विभुत्व' है।

यहाँ इतना बह देना आवश्यक है कि 'जीवात्मा' विभु है, सर्व-व्यापी है। इसीलिए यह कही जाती तो है नहीं, फिर 'एक' शरीर को छोड़ कर जीवात्मा दूसरे में प्रवेश करती है, यह किम प्रकार कहा जा सकता है? समाधान में यह बहना चाहिए कि 'संस्कार' आत्मा में रहता है, 'आत्मा' व्यापक है, अतएव प्रत्येक जीवात्मा के सभी 'संस्कार' सर्वत्र रहते हैं। नैयायिक 'मन' में तो 'संस्कार' स्वीकार करते नहीं। परन्तु स्थूल शरीर में रहते हुए 'मन' के साथ 'जीवात्मा' के सम्बन्ध होने पर 'जीवात्मा' के ये 'संस्कार' उद्बुद्ध होते हैं, तभी उस 'जीवात्मा' में भोग होता है। वस्तुतः एक शरीर को छोड़ कर दूसरे शरीर में प्रवेश 'मन' करता है। तथापि स्थूल बुद्धिवालों को समझाने के लिए 'जीवात्मा' के साथ 'संस्कार' जाता है, यह कहा जाता है। अतएव 'जीवात्मा' शब्द से यहाँ 'मन' समझना चाहिए।

- (२) शरीर—'शरीर' दूसरा प्रमेय है। हिम की प्राप्ति और अहिम को दूर करने के लिए जो क्रिया की जाय, उसे 'चेष्टा' कहते हैं। जिस में यह चेष्टा रहे, या जिस में इन्द्रियाँ रहें, या जिस में जीवात्मा को सुख-दुःख का अनुभव हो, वही 'शरीर' है। इसे 'भोगावयव' भी कहते हैं।^२
- (३) इन्द्रिय—जहाँ जगत् के रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा ध्वनि इन विषयों का जिस में ज्ञान हो, उसे ही 'इन्द्रिय' कहते हैं। इन्द्रियाँ दो प्रकार की हैं— बाह्येन्द्रिय और अन्तरिन्द्रिय। बाह्येन्द्रिय के पुनः दो भेद हैं—

^१ ब्रह्मसूत्रभाष्य, सू० ७० ।

^२ न्यायसूत्र, १-१-११ ।

ज्ञानेन्द्रिय—चक्षु, श्रवण, घ्राण, स्पर्श तथा श्रोत्र एवं कर्मेन्द्रिय—हाथ, हृन्, पाद, जननेन्द्रिय तथा मल के बाहर होने की इन्द्रिय। मन-रिन्द्रिय केवल 'मन' है।

'ज्ञानेन्द्रियाँ' क्रमशः नेत्रम्, जल, पृथिवी, वायु तथा आकाश इन्हीं पाँचों भूतों के स्वस्व है।

- (४) अर्थ—रूप, रस, गन्ध, स्पर्श तथा शब्द, ये ही पाँच व्यापकन में 'अर्थ' कहलाते हैं। ये क्रमशः नेत्रम्, जल, पृथिवी, वायु, तथा आकाश के 'विशेष-गुण' हैं।^१

व्यापकभावकार ने 'गुण तथा गुण का कारण' एवं 'दुःख तथा दुःख का कारण' इन अर्थ में भी 'अर्थ' शब्द का प्रयोग किया है।^२

वैशेषिकमत में तो द्रव्य, गुण तथा कर्म इन तीनों को 'अर्थ' कहते हैं।^३

- (५) बुद्धि—व्यापकन में बुद्धि, उपलब्धि तथा ज्ञान ये तीनों पर्याय-वाचक शब्द हैं।^४

- (६) मनस्—इसे अन्तरिन्द्रिय कहते हैं। सुप्त, दुःख, इच्छा, द्वेष, आदि 'आत्मा' के गुणों का ज्ञान 'मन' के द्वारा होता है। 'मन' अणु-परिमाण का है। अतएव एक समय में यह मन एक ही स्थान पर रहता है। आत्मा तथा इन्द्रिय के साथ बिना मन का सम्बन्ध हुए 'ज्ञान' नहीं उत्पन्न होता। अतएव एक साथ एक ही 'ज्ञान' क्रमशः उत्पन्न होता है।

मन नित्य है। एक शरीर में एक ही मन रहता है। मर्त्य के समय यह शरीर से बाहर निकल जाता है, जिसे 'उपसर्पण' कर्म कहते हैं। वस्तुतः 'मन' के निकलने ही को 'मरण' कहते हैं। दूसरे शरीर में वही 'मन' प्रवेश करता है, जिसे 'अपसर्पण' कर्म कहते हैं। मोक्ष की दशा में भी

^१ न्यायसूत्र, १-१-१२-१४।

^२ १-१-१।

^३ वैशेषिकसूत्र, ८-२-५।

^४ न्यायसूत्र, १-१-१५।

जीवात्मा के साथ एक 'मन' रहता ही है। यही 'मन' मोक्षावस्था में एक आत्मा को दूसरे आत्मा से पृथक् रखता है और इसी के कारण जीवात्मा और परमात्मा अलग-अलग रहते हैं। इसी के कारण मोक्षावस्था में भी न्यायमत में 'आत्मा' अनेक है।

(७) प्रवृत्ति—कार्यिक, वाचिक तथा मानसिक जो क्रिया होती है, उसके आरम्भ को 'प्रवृत्ति' कहते हैं।

(८) दोष—जिसके कारण 'प्रवृत्ति' हो वही 'दोष' है। राग, द्वेष तथा मोह के कारण हमारी सभी प्रवृत्तियाँ होती हैं। इसलिए राग, द्वेष तथा मोह को 'दोष' कहते हैं।

(९) प्रेत्यभाव—मरने के पश्चात् दूसरे शरीर में जीवात्मा की स्थिति को 'प्रेत्यभाव' कहते हैं। 'परलोक' का होना इसी से प्रमाणित हो जाता है। इसी को फिर से जीवात्मा की उत्पत्ति भी कहते हैं।

(१०) फल—सुख और दुःख का संवेदन होना ही 'फल' है। अपने अनुकूल भाव को 'सुख' तथा प्रतिकूल को 'दुःख' कहते हैं। हमारी क्रियाओं के सुख या दुःख ही फल है।

(११) दुःख—इसे ही पीडा, ताप, क्लेश, आदि भी कहते हैं। सब को स्वयं इनका अनुभव होता है। इन ससार में कोई भी जीव दुःख से रहित नहीं है, एवं हमारी क्रियाओं के फल की भी दुःख से कभी मुक्ति नहीं है। अतएव न्याय-शास्त्र में सुख को 'दुःख' ही के अन्तर्गत कहा है।

५१२) अपवर्ग—'अपवर्ग' मोक्ष को कहते हैं, अर्थात् जीवात्मा के इक्कीस प्रकार के दुःख तथा दुःख के कारण जब नष्ट हो जायें, तभी वह जीवात्मा 'मुक्त' कहलाती है, अर्थात् इक्कीस प्रकार के दुःखों की आत्यन्तिकी निवृत्ति ही 'मोक्ष' है। शरीर, मनस् को लेकर छ' इन्द्रियाँ तथा उन इन्द्रियों के छ: रूप, रस आदि विषय एवं उनके रूपज्ञान, रसज्ञान आदि छ' ज्ञान तथा सुख एवं दुःख इन इक्कीसों से दुःख उत्पन्न होता है। इन्हीं के आत्यन्तिकनाश को 'मोक्ष' कहते हैं।

शास्त्र को पढ़कर उसके मर्म को समझने में जगत् के सभी पदार्थों का ज्ञान प्राप्त होता है। उन सभी पदार्थों में नाना प्रकार के दोषों को देखकर साधक संसार से

निष्काम होकर 'योग' की इच्छा करता है। परन्तु मनु के उद्देश में योगसाधन में बड़े बड़े 'अष्टांग योग' का अन्तर्गत्त कर 'ध्यान' तथा 'समाधि' को पूर्ण परिचाय को प्राप्ति कर मायक 'आत्मा' का स्वाभाविक करता है। माय ही माय उमरी अवस्था, अस्मिता (आत्मा और अनात्मा को एक मानना), राग, द्वेष तथा अभिनिवेश (मृग्युभय)^१ से बंध स्थापित हो जाते हैं। परन्तु वह निष्काम कर्म करना है त्रिगुणे भविष्य में उसके कर्मजन्म 'संसार' नहीं उत्पन्न होने अर्थात् 'कर्म' 'संचित' नहीं होंगे। पूर्व-पूर्व जन्मों के कर्मजन्म संसारों के या संचित-कर्मों के ज्ञान को योगाभ्यास के प्रभाव से प्राप्त कर, उन कर्मों के भोगने के योग्य भिन्न-भिन्न शरीरों को 'कायशुद्ध' के द्वारा उत्पन्न कर, कर्मों के भोग में तीव्रता को बढ़ाकर, सभी भोगों को भोग लेने के परचात् पूर्व कर्मों के नाश हो जाने में, भविष्यत् काल में होने वाले शरीरों के अनाद में, जब वर्तमान शरीर का भरण होगा है, तभी इच्छा दुःखों की आत्मनिकी निवृत्ति होती है, और साधक 'मुक्त' हो जाता है।^२ इसी बात को वीजय ने भी कहा है—निष्कामान के नाश होने से राग, द्वेष, आदि दोषों का नाश होगा है परन्तु 'प्रवृत्ति' नहीं होती, फिर 'जन्म' ही नहीं लेना पड़ता और अन्त में दुःख के नाश होने से 'मुक्ति' मिलती है।^३

इन्हीं बारहों प्रमेयों के यथार्थ ज्ञान की प्राप्ति के लिए व्यायसासत्र का अध्ययन करना आवश्यक है। इन्हीं के ज्ञान के द्वारा हम जगत् के पदार्थों का तत्त्वज्ञान हो जाता है और पदचात् साधक 'आत्मा' की खोज में अग्रसर होता है। परन्तु इनके यथार्थ ज्ञान के लिए 'संशय' से लेकर 'निग्रहस्थान' पर्यन्त चौदह पदार्थों का एवं प्रमाणों का भी ज्ञान आवश्यक है। अतएव अति संक्षेप में इनका भी विवरण यहाँ देना आवश्यक है। ✓

- ३ संशय—किसी एक वस्तु में यदि दो भिन्न पदार्थों के समान धर्म पाये जाय और उन दोनों को परस्पर पृथक् कर देने वाला एक भी धर्म न पाया जाय, तो उस में 'संशय' उत्पन्न होता है। जैसे-अन्धकार के कारण एक छत्रे हुए लम्बायमान वस्तु में साक्षात्पन्न रहित वृक्ष (स्थाणु) तथा पुरुष के होने

^१ पातञ्जल योगसूत्र, २-३-९।

^२ न्यायसूत्र तथा भाष्य, ४-२-३८-४६; केशवमिथ—तर्कभाषा, पृष्ठ ९१-९२ पराञ्जये का संस्करण।

^३ न्यायसूत्र, १-१-२।

का 'सन्देह' होता है। 'संशय' में समान बल वाले दो प्रकार के उभय-कोटि ज्ञान साधक के सामने उपस्थित होते हैं। 'संशय' के बिना कोई तर्क आरम्भ नहीं होता और न तो कोई निर्णय ही किया जा सकता है। न्यायशास्त्र में यही इसका महत्त्व है।

४ प्रयोजन—जिससे प्रेरित होकर कार्य करने में लोग प्रवृत्त हों, उसे 'प्रयोजन' कहते हैं।

५ दृष्टान्त—इसे 'उदाहरण' भी कहते हैं। किसी बात के साधन के लिए इसका उद्धरण दिया जाता है। जिस बात में पक्ष और विपक्ष दोनों दल का एक मत हो, वही दृष्टान्त के रूप में उद्धृत हो सकता है।

६ सिद्धान्त—प्रमाणों के द्वारा किसी बात को मान लेना कि 'यह ऐसा है', इसे ही 'सिद्धान्त' कहते हैं।

७ अवयव—अनुमान की प्रक्रिया में जितने वाक्यों का प्रयोग करना पड़ता है, वे सब 'अवयव' कहलाते हैं।

विचार करने पर मालूम होता है कि ये अवयव-रूपी वाक्य सब न्यायमत में स्वीकृत प्रमाणों के प्रतीक हैं।

'अनुमान' के दो भेद होते हैं—'स्वार्थानुमान' (अपने लिए अनुमान करना) तथा 'पराार्थानुमान' (दूसरों को समझाने के लिए अनुमान करना)।

पराार्थानुमान में पाँच वाक्य होते हैं, जैसे—

(१) प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है। यह 'शब्द' प्रमाण है।

(२) हेतु—क्योंकि (पर्वत में) धूँआँ है। यह 'अनुमान' प्रमाण है।

(३) उदाहरण या दृष्टान्त—जैसे रसोई घर, जहाँ घूम के साथ आग देली जाती है। यह 'प्रत्यक्ष' प्रमाण है।

(४) उपनय—'जहाँ घूम है वहाँ आग है', इस प्रकार के अविनाभाव-सम्बन्ध से युक्त 'धूम' पर्वत में है। यह 'उपमान' प्रमाण है।

(५) निगमन—अतएव पर्वत में आग है—इस वाक्य में सभी प्रमाणों का एक ही विषय में सामर्थ्य का प्रदर्शन होता है।

इन पाँचों वाक्यों में ग्राह्यत्व के सभी प्रमाणों का एकत्र सम्मेलन है। अतएव इन पाँचों अवस्थाओं के समूह को 'परम्परावाय' कहते हैं। इसीलिए आम्बेदाकर ने कहा है कि 'प्रमाणों के द्वारा ज्ञान की परीक्षा ही ग्राह्य' है।^१

८ 'तर्क'—निरवज्ञान की प्रार्थना के लिए प्रमाणों का महापक्ष 'तर्क' कहलाता है।

९ निर्णय—जिसी विषय के सम्बन्ध में पक्ष और विपक्ष को लेकर विचार करने के पश्चात् जिस विषय पर दोनों पक्ष का विचार स्थिर हो जाय, उसे 'निर्णय' कहते हैं। यही तो तत्त्वज्ञान है। 'निर्णय' पर पटुत्व जाने में एक पक्ष का विचार माना जाता है, दूसरे का समिप्त हो जाना है।

१० बाध—निरवज्ञानाग्राह्य के लिए दो, या उससे अधिक, व्यक्ति के बीच में जो 'कथा' अर्थात् पक्ष और प्रतिपक्ष के रूप में विचार विनिमय हो, उसे 'बाध' कहते हैं। इसमें द्वार-जीन का विचार नहीं रहता। जैसे—पुरुष तथा मिथ्यके बीच में ब्रह्म के सम्बन्ध में कोई विचार हो।

११ जल्प—जिस 'कथा' के द्वारा वाक्यों के सन्दर्भ में दो, या उससे अधिक, व्यक्ति पक्ष तथा प्रतिपक्ष का अवलम्बन कर एक पक्ष का स्थापन तथा दूसरे पक्ष का खण्डन करें, एवं छल, जाति और निग्रहस्यान का शिव 'कथा'-सन्दर्भ में प्रयोग किया जाय, उसे 'जल्प' कहते हैं।

१२ वितण्डा—जिस 'जल्प' में किसी भी पक्ष का स्थापन न किया जाय, उसे 'वितण्डा' कहते हैं। 'वितण्डा' को अवलम्बन करने वाले 'वैतण्डिक' कहलाते हैं। ये सभी के पक्षों का खण्डन करते हैं, किन्तु अपना कोई भी सिद्धान्त, या पक्ष, स्वीकार नहीं करते। जैसे धीहर्ष रचित 'खण्डनखण्ड-साध' में धीहर्ष ने अपने को 'वैतण्डिक' के रूप में दिखाया है।

१३ हेत्वाभास—हेतु के समान मालूम हो, किन्तु उस हेतुवाक्य में कोई न कोई दोष अवश्य हो, उसे 'हेत्वाभास' कहते हैं।

^१ न्यायभाष्य, १-१-१।

^२ अनेक व्यक्तियों के मध्य में पूर्व तथा उत्तर पक्ष के रूप में प्रयोग किये गये वाक्यों के सन्दर्भ को 'कथा' कहते हैं।

१४ छल—किसी वक्ता के कथन के अनिवाय को उलट कर उस वाक्य के अर्थ को अनर्थ में परिवर्तित कर देना 'छल' है।

१५ जाति—साधर्म्य और वैधर्म्य के द्वारा किसी वाक्य में दोष बताना 'जाति' कहलाता है। एक प्रकार से यह मिथ्या उत्तर देना है।

१६ निग्रहस्थान—किसी वाक्य-मन्दर्भ में वादी तथा प्रतिवादी के विपरीत ज्ञान एवं अज्ञान को 'निग्रहस्थान' कहने हैं।

इन सोलह पदार्थों का सब तरह से ज्ञान प्राप्त करने से निःश्रेयस् की प्राप्ति होती है, अर्थात् न्यायशास्त्र के अनुसार 'परम सत्त्व' का ज्ञान होना है। इन पदार्थों में 'जल्प' से लेकर 'निग्रहस्थान' पर्यन्त जितने पदार्थ हैं, उनका मुख्य लक्ष्य है—विपक्षियों के प्रतिपादन में दोष का उद्घाटन करना और उनका सङ्गन करना तथा अपने सिद्धान्त की रक्षा करना। मालूम होता है कि बौद्धों के साथ तर्क-वितर्क करने के लिए ही गौतम ने व्यायसास्त्र में इन पदार्थों का समावेश किया।

ज्ञान और प्रमाण

ऊपर कहा गया है कि पदार्थों के 'ज्ञान' से 'निःश्रेयस्' की प्राप्ति होती है। अब यहाँ विचार करना है कि 'ज्ञान' किसे कहने हैं और उसकी उत्पत्ति किन प्रकार होती है? न्यायशास्त्र में 'ज्ञान' जीवात्मा का 'विशेषगुण' है। चक्षु, रसना, घ्राण, शब्द तथा श्रोत्र इन पाँचों इन्द्रियों के द्वारा एवं मनस् की महायत्ना से आत्मा में 'ज्ञान' उत्पन्न होता है। यह 'ज्ञान' आत्मा का आगन्तुक धर्म है, स्वाभाविक नहीं।

'ज्ञान' दो प्रकार का है—स्मरणरूप तथा अनुभवरूप। किसी वस्तु का जब अनुभव रूप ज्ञान होता है, तो वह तीन क्षणों के बाद नष्ट हो जाता है। परन्तु उस ज्ञान का एक संस्कार 'आत्मा' पर अचिन् हो जाता है।

ज्ञान के भेद

प्रत्येक ज्ञान का पृथक्-पृथक् संस्कार होता है। ज्ञान के तारत्रम्य के अनुसार कोई संस्कार दृढ़ और तीक्ष्ण होता है और कोई क्षुब्ध तथा मन्द। किन्तु एक भी संस्कार नष्ट नहीं होता। पुनः कालान्तर में, या दूसरे जन्म में, सादृश्य-

दर्शन, आदि अनेक कारणों से वे संस्कार चमत्तः उद्बुद्ध होते हैं, और 'स्मरणरूप' में पुनः उनी मनुष्य की आत्मा में उपस्थित हो जाते हैं। यही स्मरणरूप ज्ञान है। इस ज्ञान में ज्ञान वस्तु हो या पुनः ज्ञान होता है। अतएव व्यायमन में इसे 'प्रमा' (अर्थात् यथार्थज्ञान) नहीं कहने।

‘रसुनि’ मे भिन्न ज्ञानेन्द्रिय तथा वस्तु के मंतीय मे साक्षात् या गत्यन्तरा रूप में जो ज्ञान उत्पन्न हो, उसे ‘अनुभव-ज्ञान’ कहते हैं। इसे ही ‘प्रमा’ अर्थात् ‘वैयर्थ्य ज्ञान’ कहते हैं।

जैसी वस्तु हो, उगे उगी प्रकार जानना वैयार्थ-ज्ञान है, अर्थात् घट को घट ही जानना, सार को सार ही जानना, ‘वैयार्थ-ज्ञान’ है। जो वस्तु किस प्रकार की हो उगे उगे रूप में न जानना, या उगे दूसरे रूप में जानना, ‘अवैयार्थ-ज्ञान’ है। जैसे—अपचार में ‘रस्मी’ को ‘सर्’ जानना, या ‘गीत’ को ‘नारी’ समझना, ‘गरीर’ को ‘आत्मा’ समझना, ये सभी ‘अवैयार्थ-ज्ञान’ हैं।

व्यापकता में संशय, विचरीत-ज्ञान तथा तर्क इन तीनों को ‘अवैयार्थ-ज्ञान’ माना है, अर्थात् इन तीनों से निश्चित ज्ञान नहीं होता। जो ‘निश्चित-ज्ञान’ हो, वही ‘वैयार्थ-ज्ञान’ या ‘प्रमा’ है।

वैयार्थ अनुभव चार प्रकार के होते हैं—‘प्रत्यक्ष’, ‘अनुमिति’, ‘उपमिति’ तथा ‘शब्द’। यहाँ इन चारों का संक्षेप में विवरण देना आवश्यक है। इन चारों ज्ञानों को उत्पन्न करने में सबसे अधिक जो साधक हो वह ‘प्रमाण’ कहा जाता है।

प्रत्यक्ष-प्रमाण

ज्ञानेन्द्रिय और किसी वस्तु के सम्पर्क से साक्षात् जो वैयार्थ अनुभव उत्पन्न हो, उसे ‘प्रत्यक्ष’ ज्ञान कहते हैं। इस ज्ञान को उत्पन्न करने में जो सबसे अधिक साधक हो वही ‘प्रत्यक्ष-प्रमाण’ है। जैसे-किसी पुस्तक का साक्षात् अनुभव तभी होता है, जब हमारी आँखें अर्थात् चक्षुरूपी ज्ञानेन्द्रिय का उस पुस्तक के साथ साक्षात् सम्बन्ध हो। इस सम्बन्ध से उत्पन्न जो ज्ञान हो, उसे ‘बाह्य-प्रत्यक्ष’ कहते हैं। इसी प्रकार

रसनेन्द्रिय के साथ साक्षात् सम्बन्ध होने से उत्पन्न ज्ञान ‘रसत-प्रत्यक्ष’, घ्राणेन्द्रिय के सम्बन्ध से ‘घ्राण-प्रत्यक्ष’, त्वग्निन्द्रिय के सम्बन्ध से ‘त्वाच-प्रत्यक्ष’, तथा श्रोत्रेन्द्रिय के सम्बन्ध से ‘श्रोत्र-प्रत्यक्ष’ ये पाँच प्रकार के ‘प्रत्यक्ष’ होते हैं। ये सभी ‘बाह्य-प्रत्यक्ष’ कहे जाते हैं।

इसी प्रकार ‘मन’ भी एक इन्द्रिय है। इसके साक्षात् सम्बन्ध से सुख, दुःख, ज्ञान, इच्छा, द्वेष, धर्म, अधर्म, आदि का जो ज्ञान होता है, उसे भी ‘प्रत्यक्ष ज्ञान’ कहते हैं, परन्तु यह ‘मानसिक प्रत्यक्ष’ कहा जाता है।

बाह्य-प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—निर्विकल्पक तथा सविकल्पक। बाह्य इन्द्रिय का जब अपने विषय के साथ साक्षात् सन्निकर्ष होता है, तब सबसे पहले 'आत्मा' में एक ज्ञान उत्पन्न होता है, जो 'सम्बन्ध', या 'अव्याकृत' ज्ञान कहा जाता है। इस ज्ञान में केवल 'उस वस्तु का होना' इतने ही का ज्ञान होता है, परन्तु उस वस्तु में कौन सा गुण है, उसका क्या नाम है, इत्यादि किसी प्रकार का विशेष ज्ञान नहीं होता। हर प्रकार के गुणों तथा धर्मों से रहित केवल वस्तु के स्थितिमात्र का आभास इस अवस्था में होता है। इस ज्ञान के सम्बन्ध में कुछ भी नहीं कहा जा सकता। गुण आदि विकल्पों से रहित होने के कारण इसे 'निर्विकल्पक-ज्ञान' कहते हैं। वास्तविक प्रत्यक्ष-ज्ञान तो यही है। इसे ही गौतम ने अपने सूत्र में 'प्रत्यक्ष' माना है। बौद्धों ने भी इसी को प्रत्यक्ष कहा है।

किन्तु इस व्यावहारिक जगत् में ज्ञान का उपयोग व्यवहार के लिए भी होता है। 'निर्विकल्पक'-ज्ञान से तो कोई भी व्यवहार नहीं चल सकता। इसलिए उस ज्ञान को व्यवहार के योग्य बनाने के लिए न्यायमत में कहा जाता है कि उत्पन्न होने के प्रथम क्षण में तो प्रत्येक वस्तु का 'ज्ञान' नाम, जाति, गुण, आदि विकल्पों से रहित, अर्थात् निर्विकल्पक ही होता है। बाद को दूसरे क्षण में उस ज्ञान में उस वस्तु के नाम, जाति, आकृति, गुण, आदि विकल्पों का भी भाग होता है और वही 'निर्विकल्पक' ज्ञान वाक्यों के द्वारा व्यवहार के लिए प्रकट किया जाता है। इसे 'सविकल्पक-ज्ञान' कहते हैं। कहने का अभिप्राय यह है कि इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से प्रथम क्षण में जो ज्ञान होता है, वह, मूक पुरुषों के ज्ञान के समान, व्यवहार में नहीं लाया जा सकता है, परन्तु पश्चात् दूसरे क्षण में जो ज्ञान होता है, वह वाक्यों के द्वारा व्यवहार में लाया जा सकता है।

ऊपर कहा गया है कि प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए इन्द्रिय और अर्थ का 'सन्निकर्ष' आवश्यक है। ये सन्निकर्ष छः प्रकार के हैं—'संयोग', 'संयुक्त-समवाय', 'संयुक्त-समवेत-समवाय', 'समवाय', 'समवेत-समवाय' तथा 'विशेषण-विशेष्य-भाव'।

(१) संयोग—चक्षु के साथ पुस्तक का जो सम्बन्ध होता है, उसे 'संयोग' कहते हैं। 'चक्षु' द्रव्य है और 'पुस्तक' भी द्रव्य है। द्रव्यों में 'संयोग' सम्बन्ध होता है।

(२) संयुक्त-समवाय—चक्षु के द्वारा पुस्तक तथा पुस्तक के 'रूप' का भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इससे स्पष्ट है कि चक्षु के साथ 'पुस्तक-रूप' का भी सन्निकर्ष होता है, किन्तु यह सन्निकर्ष साक्षात् नहीं होता। 'रूप'

पुस्तक में है। अतएव पुस्तक के द्वारा चक्षु 'रूप' के साथ सन्निकृष्ट होता है, अर्थात् चक्षु और पुस्तक में 'संयोग' सम्बन्ध होता है। 'पुष्पक' गुण को रखने वाला अर्थात् 'गुणी' है तथा पुस्तक-रूप उस पुस्तक का 'गुण' है। ये 'गुण-गुणी' होने के कारण 'अयुतसिद्ध' हैं, और इन दोनों में 'समवाय' सम्बन्ध है। इसलिए 'चक्षु' को 'पुस्तक-रूप' के साथ 'संयोग-समवाय' अर्थात् 'संयुक्त-समवाय' सम्बन्ध होने से आत्मा 'पुस्तक-रूप' का 'प्रत्यक्ष' ही प्रमाण के द्वारा 'ज्ञान' प्राप्त करता है।

- (१) 'संयुक्त-समवेत-समवाय'—प्रत्येक 'व्यक्ति' में एक 'जाति' रहती है। इसी जाति के द्वारा एक विभाग की वस्तु दूसरे विभाग से पृथक् की जाती है। जैसे—'पट' में एक 'जाति' है—'पट+त्वं' (पटत्व)। इसके द्वारा ही 'पट' 'पट' से भिन्न कहा जाता है, क्योंकि 'पट' में एक भिन्न जाति है—'पट+त्वं' (पटत्व)। इस 'जाति' को 'त्वं' या 'ता' के द्वारा प्रकट करते हैं। इस प्रकार की 'जाति' कुछ स्थानों को छोड़कर, अन्य सभी में है। जैसे—पुस्तकत्व, पुस्तकरूपत्व, इत्यादि।

प्रत्यक्षज्ञान में यह देखा जाता है कि जिस इन्द्रिय से जिस वस्तु का ज्ञान होता है, उसी इन्द्रिय से उस की 'जाति' तथा उसके 'अभाव' का भी ज्ञान होता है। अर्थात् चक्षुरूप इन्द्रिय से 'पुस्तक' का प्रत्यक्षज्ञान होता है साथ ही साथ 'पुस्तकत्व' का तथा 'पुस्तकरूपत्व' का भी ज्ञान होता है। विचारणीय विषय यह है कि प्रत्यक्ष ज्ञान में इन्द्रिय और अर्थ का सन्निकर्ष होना आवश्यक है, तस्मात् 'चक्षु' इन्द्रिय के साथ 'पुस्तक-रूप-त्वं' का भी सन्निकर्ष होता है। यह सन्निकर्ष साक्षात् नहीं है। यह परम्परा सन्निकर्ष है। 'चक्षु' के साथ 'पुस्तक' का 'संयोग' सम्बन्ध, 'चक्षु' के साथ 'पुष्पक-रूप'

^१ उन दो पदार्थों को 'अयुतसिद्ध' कहते हैं, जिन को पदार्थों में एक, अपनी स्थिति की अवस्था में, दूसरे के आश्रित होकर ही अपने अस्तित्व को रख सक्ता है—'ययोर्द्वयोर्मध्ये एकमपराम्भितमेवावतिष्ठते तावेवायुतसिद्धौ'। जैसे—अवयव और अवयवी, गुण और गुणी, क्रिया और क्रियावान्, जाति और व्यक्ति तथा विशेष और निरूप्य इत्यादि 'अयुतसिद्ध' हैं। इनमें परस्पर 'समवाय' सम्बन्ध है।

^२ 'व्यक्तेरभेदस्तु न्यूनं सादृकरोऽमानवस्थितिः।

कथानिरसंबन्धो जातिभावकसंग्रहः—उदयनाचार्य—किरणावली।

का 'संयुक्त-समवाय' तथा 'चक्षु' के साथ 'पुस्तक-रूप-त्व' का 'संयुक्त-समवेत-समवाय' सम्बन्ध है। क्योंकि 'जाति' और 'व्यक्ति' 'अपुतसिद्ध' है। इनमें 'समवाय' सम्बन्ध है।

- (४) समवाय—'कान' से 'शब्द' का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। इसलिए 'कान' और 'शब्द' में 'सन्निकर्ष' होना आवश्यक है। 'कान' को तर्कशास्त्र में 'आकाश' मानते हैं। 'शब्द' 'आकाश' का विशेष-गुण है। 'आकाश' द्रव्य है और 'शब्द' उसका विशेष-गुण है। इन दोनों में गुण-गुणी-भाव है। ये 'अपुतसिद्ध' हैं। अतएव इनमें 'समवाय' सम्बन्ध है। तस्मात् 'कान' समवाय सम्बन्ध के द्वारा 'शब्द' का प्रत्यक्षज्ञान प्राप्त करता है।
- (५) समवेत-समवाय—ऊपर कहा गया है कि प्रत्येक 'व्यक्ति' में एक 'जाति' रहती है, तस्मात् 'शब्द' में भी 'शब्द-+त्व' जाति है और 'कान' ही से उस 'शब्दत्व' का भी प्रत्यक्ष होता है। शब्द और शब्दत्व में, व्यक्ति और जाति का सम्बन्ध होने से ये 'अपुतसिद्ध' हैं। अतएव इनमें 'समवाय' सम्बन्ध है। अब 'कान' के साथ 'शब्द' का 'समवाय' सम्बन्ध तथा 'शब्द' के साथ 'शब्दत्व' का 'समवाय' सम्बन्ध है। तस्मात् 'कान' के साथ 'शब्दत्व' का 'समवाय-समवाय', अर्थात् 'समवेत-समवाय', सम्बन्ध है।
- (६) विशेषण-विशेष्य-भाव—उपर्युक्त पाँच प्रकार के सन्निकर्षों से 'भाव' पदार्थों का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। 'अभाव' का भी ज्ञान प्रत्यक्ष से होता है। इसके लिए न्यायमत में 'विशेषण-विशेष्य-भाव' सम्बन्ध माना गया है।

किसी वस्तु का न होना, उस वस्तु का 'अभाव' कहा जाता है। जैसे—'पुस्तक' का मेज पर न होना, मेज पर 'पुस्तक' का 'अभाव' कहा जाता है। जिस इन्द्रिय से जिस वस्तु का प्रत्यक्ष हो, उसी इन्द्रिय से उस वस्तु के 'अभाव' का भी प्रत्यक्ष होता है। 'पुस्तक' का प्रत्यक्ष 'चक्षु' से होता है। तस्मात् 'पुस्तक' के 'अभाव' का भी प्रत्यक्ष ज्ञान 'चक्षु' ही से होगा। पुस्तक और पुस्तकभाव में एक 'भाव' द्रव्य है और दूसरा 'अभाव' रूप पदार्थ है। अतएव इन दोनों में उपर्युक्त पाँच प्रकार के सन्निकर्ष नहीं हो सकते।

इसलिए तर्कशास्त्र में 'अभाव' के प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए 'विशेषण-विशेष्य-भाव' नाम का एक छठा सम्बन्ध स्वीकार लिया गया है।

‘पुष्पकाभाव’ मेव पर है, अर्थात् ‘पुष्पकाभाव’ मेव का ‘विशेषण’ है और ‘मेव’ ‘विशेष्य’ है। इसलिए इन दोनों में ‘विशेषण-विशेष्य-भाव’ सम्बन्ध है और इसी सम्बन्ध के द्वारा चक्षु को ‘पुष्पकानाव’ का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है।

मीमांसकों का कहना है कि ‘सम्बन्ध’ को ‘एक’, ‘उभयाश्रित’ तथा ‘सम्बन्धियों में भिन्न’ होना चाहिए। ये तीनों बाने ‘विशेषण-विशेष्य-भाव’ में नहीं है। इसलिए यह ‘सम्बन्ध’ ही नहीं हो सकता। अतएव अभाव के ज्ञान के लिए मीमांसकों का मत एक पाँचवाँ प्रमाण माना जाय, जिसे मीमांसक लोग ‘अनूप-सन्धि’ या ‘अभाव’ प्रमाण कहते हैं।

तर्कशास्त्र ने व्यावहारिकता को प्रमाणता का स्वीकार कर प्रत्यक्ष प्रमाण ही द्वारा ‘अभाव’ का भी प्रत्यक्ष ज्ञान माना है। पाँचवाँ प्रमाण मानने की इसे आवश्यकता ही नहीं है, मानने पर ‘गोच्य’ दोष होगा।

इसी प्रकार अन्य ज्ञानेन्द्रियों में भी प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। ध्यान में रख चाहिए कि चक्षुरिन्द्रिय में ‘रूप’ तथा ‘रूपवत्’ का, रसनेन्द्रिय से ‘रस’ तथा ‘रसवत्’ का, घ्राणेन्द्रिय से ‘गन्ध’ तथा ‘गन्धवत्’ का ज्ञान होता है। इसी प्रकार इनके मन का भी ज्ञान अपनी-अपनी इन्द्रियों के द्वारा होता है।

इन सभी ज्ञानों में इन्द्रिय तथा अर्थ के अतिरिक्त ‘मन’ तथा ‘आत्मा’ का ‘संयोग’ आवश्यक है। ‘आत्मा’ ही तो ज्ञान का आश्रय है। ‘ज्ञान’ आत्मा ही उत्पन्न होता है। ‘ज्ञान’ को उत्पन्न करने के लिए आत्मा के साथ मन-रूप इन्द्रिय का संयोग आवश्यक है। आत्मा विभु है अतएव मन के साथ उसका सम्बन्ध तो एक प्रकार से सदैव रहता है किन्तु उस ‘संयोग-सम्बन्ध’ से ज्ञान नहीं उत्पन्न होता। अर्थ के साथ सन्निकृष्ट इन्द्रिय के साथ जब मन का संयोग होता है, तब उक्त संयोग से मूल मन के साथ आत्मा का एक नवीन सन्निकर्ष होने पर उस ‘आत्मा’ में उस अर्थ का ज्ञान उत्पन्न होता है।

प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए ‘त्वक्’ इन्द्रिय के साथ मन का संयोग सदैव रहना आवश्यक है। इस संयोग के बिना ज्ञान उत्पन्न नहीं होता। अतएव ‘पुरीतत्’ में जब सुषुप्ति-दशा में मन प्रवेश करता है तब वहाँ ज्ञान नहीं होता, क्योंकि वहाँ ‘त्वग्निन्द्रिय’ नहीं है।

ऊपर बाह्येन्द्रिय के द्वारा 'सन्निकर्षों' का विचार किया गया है। इसी प्रकार अन्तरिन्द्रिय 'मन' के द्वारा भी सुख, दुःख आदि का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। वहाँ भी ये ही सम्बन्ध होते हैं। सुख, दुःख आदि 'आत्मा' के गुण हैं, अर्थात् ये गुण सब 'आत्मा' में समवाय सम्बन्ध से हैं। अतएव मन का आत्मा के साथ 'संयोग', आत्मा के गुणों के साथ 'संयुक्त-समवाय', उन गुणों में रहने वाले 'जातिओं' के साथ 'संयुक्त-समवेत-समवाय', तथा आत्मा में 'मुक्ताभाव' आदि का 'विशेषण-विशेष्य-भाव' सन्निकर्ष के द्वारा प्रत्यक्ष-ज्ञान होता है।

मानसिक
सन्निकर्ष

अभी तक जिस प्रत्यक्ष प्रमाण का विचार किया गया है, वह 'लौकिक-सन्निकर्षों' से उत्पन्न प्रत्यक्ष ज्ञान के सम्बन्ध में है। इनके अतिरिक्त विशेष ज्ञान के लिए तर्क-शास्त्र में कुछ 'अलौकिक-सन्निकर्षों' का भी विचार किया गया है। उनका भी परिचय यहाँ देना अनुपयुक्त न होगा।

अलौकिक-सन्निकर्ष

सामान्यलक्षण
प्रत्यासत्ति

रमोई घर में धुआँ के साथ आग देखी जाती है। अन्यत्र भी अनेक स्थानों में धुआँ के साथ आग देखी जाती है। इस प्रकार अनेक स्थानों में धूम को आग के साथ देखकर तार्किक एक नियम बना लेते हैं कि 'जहाँ धूम है, वहाँ आग है'।

यहाँ प्रश्न है—कि जहाँ-जहाँ धूम को आग के साथ देखा, वहाँ तो सर्वत्र चक्षु और धूम का 'संयोग' सम्बन्ध है, अतएव उन स्थानों में धूम का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है और उसी से आग का भी ज्ञान होता है। परन्तु भूत, भविष्यत् एव अप्रत्यक्षीभूत वर्तमान धूमों के साथ तो चक्षु का 'संयोग' नहीं होता, फिर सभी धूमों के साथ 'आग' के होने की निश्चित-व्याप्ति किस प्रकार स्थिर हो सकती है? अर्थात् सभी धूमों के साथ चक्षु का सम्बन्ध न होने पर सभी धूमों का प्रत्यक्ष ज्ञान नहीं हो सकता।

इसके उत्तर में यह कहना है कि प्रथम बार जब एक 'धुआँ' का प्रत्यक्ष ज्ञान 'संयोग' सम्बन्ध से हुआ, उस ज्ञान में 'धुआँ' विशेष्य है और धुआँ में रहने वाली 'सामान्य' या 'जाति' अर्थात् 'धूमत्व' 'प्रकार' या 'विशेषण' है। यहाँ यह ध्यान में रखना है कि जिस समय जौल के साथ 'धुआँ' का 'गवोग-सम्बन्ध' हुआ, उसी समय 'धूमत्व' के साथ भी जौल का 'संयुक्त-समवाय-सम्बन्ध' हुआ और 'धूमत्व' का प्रत्यक्ष ज्ञान भी हुआ। यह 'धूमत्व जाति' नित्य है और भूत, भविष्यत् सभी धूमों में विद्यमान है। इस 'धूमत्व जाति' में धूम कभी भी अलग नहीं हो सकती अतएव रमोई घर

के भय तथा भूमन्त्र को ज्ञान में रेंग कर सभी अविज्ञान भूमि का प्रत्यक्ष ज्ञान हो जाता है । यह ज्ञान 'भूमन्त्र' नामान्य के साथ वस्तु का सम्बन्ध होने में होता है । अतएव इस सम्बन्ध को 'सामान्यव्यवस्था' प्रत्यामर्ति (सम्बन्ध) कहते हैं ।

दूसरा अतीन्द्रिय-संश्लेषण है 'ज्ञानव्यवस्था प्रत्यामर्ति' । मोंक में धीमाद-चन्दन को रेंगकर 'धीमाद-चन्दन में बहुत गुणान्वित है', ऐसा ज्ञान होता है । यह ज्ञान चतुर्गुण के साथ धीमाद-चन्दन के 'गुणों' में होता है ।
 ज्ञानव्यवस्था
 प्रत्यामर्ति
 किन्तु 'गुणान्वित' का ज्ञान जिस प्रकार हुआ, यह मात्र मन में उत्पन्न होती है । चन्दन दूर है, वहाँ से उमरी गुणान्वित धान तक नहीं पहुँच सकती । अतएव यह 'धातव्य प्रत्यक्ष' नहीं कहा जा सकता ।

इससे समझान में कहा जाता है कि धीमाद-चन्दन का ज्ञान तो हमें 'वस्तु' और 'धीमाद-चन्दन' के समान में होता है, और 'यह चन्दन है' इस ज्ञान के कारण ही हमें चन्दन की गुणान्वितता भी ज्ञान हो जाता है । अतएव चन्दन के ज्ञान से गुणान्वितता भी ज्ञान हो जाता है । यही 'ज्ञानव्यवस्था प्रत्यामर्ति' है ।

परन्तु 'गुणान्वित' का ज्ञान तो 'सामान्यव्यवस्था' में भी हो जाता है, किन्तु 'गुणान्वित' का ज्ञान 'सामान्यव्यवस्था' में नहीं होता, क्योंकि गुणान्वित के साथ वस्तु का सम्बन्ध नहीं होता । तन्मात्र गुणान्वित में रहने वाले 'सामान्य' का ज्ञान 'ज्ञानव्यवस्था-प्रत्यामर्ति' में होता है । अतएव यहाँ 'सामान्यव्यवस्था' में ज्ञान न हो, वही 'ज्ञानव्यवस्था प्रत्यामर्ति' को स्वीकार करना आवश्यक है ।

'परमाणु' का तथा अन्य परोक्षभूत वस्तुओं का ज्ञान हस्तामलकवत् योगियों को होता है । प्रत्यक्षज्ञान के माधक सौमिक उपायों की आवश्यकता योगियों को नहीं होती । परन्तु उन्हें इन सब का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है । इस प्रकार योगप्रत्यक्ष के ज्ञान को 'योगप्र' प्रत्यक्ष ज्ञान कहते हैं । योगियों की सिद्धि के प्रभाव से प्रत्यक्षज्ञान में ये ज्ञान साधारण या असाधारण सन्निकर्ष के बिना ही होते हैं ।^१

अनुमानप्रमाण

जिस वस्तु के साथ इन्द्रियों का सन्निकर्ष न हो, वह 'परोक्ष' कहलाती है । जिस चिह्न या प्रतीका के द्वारा 'परोक्ष' वस्तु का ज्ञान हो, उसे 'अनुमान' कहते हैं ।

^१ द्रष्टव्य भाषापरिच्छेद, कारिका ६३-६६ तथा न्यायमुक्तावली ।

‘हेतु’ या ‘चिन्ह’ या ‘लिङ्ग’ के ‘परामर्श’ के द्वारा परोक्ष वस्तु का ज्ञान होता है। इसलिए ‘लिङ्ग-परामर्श’ को ‘अनुमान’ कहते हैं।

जैसे—अपने या दूसरे के, रसोई घर में बारंबार धुआँ के साथ आग को देखकर देखने वाले के मन में ‘जहाँ धुआँ है, वहाँ आग है’, इस प्रकार का एक ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। इसके बाद वह पुरुष जंगल में कभी जाता है तो, अनुमान की प्रणाली उसे पर्वत से निकलता हुआ धुआँ देख पड़ता है। तब उसे स्मरण होता है कि ‘जहाँ धुआँ हो, वहाँ आग होती है।’ इसके बाद वह उसी पर्वत में पुनः धुआँ को देखता है, किन्तु अब वह धुआँ ‘यत्र घूमः तत्र वह्निः’ इस व्याप्ति से विशिष्ट है। अन्त में वह निगम करता है कि ‘यहाँ आग है’। यही ‘अनुमान’ की पूरी प्रणाली है।

इसमें ‘धुआँ’ ‘लिङ्ग’ या ‘हेतु’ कहा जाता है। इसी के द्वारा ‘साध्य’ ‘आग’ का ज्ञान होता है। ‘धुआँ के साथ आग का रहना’ एक प्रकार से धुआँ और आग के बीच में एक ‘स्वाभाविक सम्बन्ध’ को प्रकट करता है। इसी ‘स्वाभाविक सम्बन्ध’ को ‘व्याप्ति’ कहते हैं। व्याप्ति को स्मरण करते हुए दूसरी बार धुआँ को पर्वत में देखने के ज्ञान को ‘परामर्श’, या ‘लिङ्गपरामर्श’ कहते हैं। इस अनुमान में ‘पर्वत’ ‘आशय’, या ‘पक्ष’, कहा जाता है। ‘आग’ को ‘साध्य’ तथा ‘धुआँ’ को ‘लिङ्ग’ कहते हैं। ‘रसोई घर’ को ‘दृष्टान्त’ कहते हैं, इसे ‘सपक्ष’ भी कहते हैं। इसके दो भेद हैं—‘अन्वय’ और ‘व्यतिरेक’। व्यतिरेक अनुमान के उदाहरण को ‘विपक्ष’ कहते हैं। इस अनुमान का पूरा रूप है, जैसा कि पहले भी कहा गया है—

प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है,

हेतु—क्योंकि (पर्वत में) धुआँ है।

दृष्टान्त—जहाँ धुआँ है, वहाँ आग है, जैसे—रसोई घर (अन्वय); जहाँ आग नहीं है, वहाँ धुआँ नहीं है, जैसे जलाशय (व्यतिरेक),

उपनय—इस पर्वत में (व्याप्ति-विशिष्ट) धुआँ है,

निगमन—इसलिए पर्वत में आग है।

इस ‘अनुमान’ के दो मुख्य अंग हैं—‘व्याप्ति’ और ‘पक्षपर्यन्त’ अर्थात् व्याप्ति से मुक्त ‘हेतु’ का ‘पक्ष’ में होना। ‘पक्षपर्यन्त’ के ज्ञान को ‘परामर्श’ कहते हैं। इस अनुमान में तीन बार ‘लिङ्ग’ का दर्शन होता है। प्रथम बार धुआँ का दर्शन ‘रसोई

घर में' हुआ, द्वितीय बार 'पर्वत' में और तृतीय बार उमी पर्वत में 'आग मे व्याप्त घुआ' का दर्शन होता है और इसके पश्चात् ही 'अनुमिति' हो जाती है। अतएव 'तृतीयोक्तिपरामर्शः अनुमानम्'—'अनुमान' का लक्षण किया जाता है। उपर्युक्त पाँच अवयवों से युक्त अनुमान के स्वरूप को गौतम ने 'परमन्याय' कहा है, क्योंकि इन पाँच वाक्यों में चारों प्रमाणों का समावेश है। अर्थात् एक प्रकार से अनुमिति, अर्थात् अनुमान, के द्वारा निर्णीत विषय सभी प्रमाणों के आधार पर निर्भर है।

अनुमान के भेद—एक प्रकार से अनुमान के भेद ऊपर कहे जा चुके हैं। अन्य प्रकार से भी इसके भेद किये जाते हैं, जैसे—

- (१) पूर्ववत्—'पूर्व' अर्थात् 'पहले' अर्थात् 'कारण'। पहले के अनुसार जो अनुमान हो, अर्थात् 'कारण' से 'कार्य' के अनुमान को 'पूर्ववत्' अनुमान कहते हैं। जैसे—मेघ को जल से भरा हुआ देखकर 'वृष्टि होगी' ऐसा कोई अनुमान करे तो, उसे 'पूर्ववत्' अनुमान कहेंगे।
- (२) शेषवत्—'शेष' अर्थात् 'कार्य'। 'कार्य' को देखकर 'कारण' के अनुमान को 'शेषवत्' कहते हैं। जैसे—नदी में जल के आपिक्य तथा वेग को देखकर 'कहीं वृष्टि हुई होगी', ऐसे अनुमान को 'शेषवत्' कहते हैं।

'शेषवत्' का दूसरा भी अर्थ शास्त्रकारों ने किया है। 'प्रसङ्ग' अर्थात् सम्भावितों के प्रतिषेध किये जाने पर, अन्य सम्भावित पदार्थ के न रहने पर, जो बच जाय, उसे 'शेष' कहते हैं। इस 'शेष' के द्वारा जो अनुमान किया जाय, वह 'शेषवत्' अनुमान कहा जाता है। जैसे—विशेषगुण होने के कारण 'घण्ट' बाल, दिग् तथा मन में नहीं है, शीतघ्राह्य होने के कारण 'घण्ट' स्थिति, अप्, तेज, वायु तथा आग्ना का विशेषगुण नहीं हो सकता। शेष बचा 'आकाश', नवम द्रव्य कोई दूसरा है नहीं। अतएव 'घण्ट' आकाश का गुण है। यह 'शेषवत्' अनुमान से सिद्ध होता है।

एक लोटे समुद्र के जल में नमक को पाकर समुद्र के शेष जल में भी नमक है—ऐसा अनुमान भी 'शेषवत्' कहा जाता है।

- (३) सामान्यतो दृष्ट—माधारण रूप से परोक्ष वस्तु का ज्ञान के द्वारा ज्ञान हो, उसे 'सामान्यतो दृष्ट' अनुमान कहते हैं। जैसे—मूर्त को

प्रातः काल पूर्व दिशा में देखने के पश्चात् मायंकाल को पुनः पश्चिम दिशा में देखकर, अनुमान किया जाता है कि 'सूर्य में गति है' ।

एक स्थान में आम के वृक्ष में मञ्जरी को देखकर, एक मनुष्य अनुमान करता है कि 'सभी आम के वृक्षों में मञ्जरियाँ हो गयी हैं।' ये सब 'सामान्यतो दृष्ट' के उदाहरण हैं ।

यहाँ यह कह देना उचित होगा कि 'पूर्ववत्', 'सोपवत्' तथा 'सामान्यतो दृष्ट' ये सभी शब्द 'पारिभाषिक' हैं । इनके यथायथ अर्थ का ज्ञान प्रायः लुप्त हो गया है । हमीलिए सभी दर्शनो में इन शब्दों की व्याख्या भिन्न-भिन्न प्रकार से की गयी है । वात्स्यायन ने न्यायभाष्य में दो प्रकार से व्याख्या की है । हमने स्पष्ट है कि वात्स्यायन को तथा अन्य साध्यकारों को इन शब्दों के वास्तविक अर्थ का ठीक ठीक ज्ञान नहीं था ।

अगर कहा गया है कि 'दृष्टान्त' दो प्रकार का होता है—'अन्वय' तथा 'व्यतिरेक' । इसी कारण अनुमान के भी दो भेद मानने हैं—'अन्वयानुमान' तथा 'व्यतिरेकानुमान' । इनके उदाहरण नीचे दिये हैं—

अन्वय—प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है,

हेतु—क्योंकि वहाँ धुआँ है ।

दृष्टान्त—वहाँ धुआँ है, वहाँ आग है, जैसे—रगोई घर ।

व्यतिरेक—प्रतिज्ञा—पर्वत में आग है,

हेतु—क्योंकि वहाँ धुआँ है ।

दृष्टान्त—वहाँ आग नहीं है, वहाँ धुआँ भी नहीं है, जैसे—
जलाशय ।

'उपनय' और 'निगमन' वाक्य में विशेष अन्तर नहीं है । एक में आवरण एवं दूसरे में अभावरूप उपनय वाक्य होते हैं ।

'हेतु' के आधार पर ही तो अनुमान होता है । यदि 'हेतु' विगुड हो, दोनों में रहित हो तो, अनुमान शुद्ध होता है, अन्यथा वह 'अनुमान' दुषित होता है । और

हेतु के दोषों से
बचने का निपट

उस हेतु को 'हित्वाभाम' कहते हैं । इसलिए जिन अनुमान में अन्वय तथा व्यतिरेक दोनों दृष्टान्त हो, उनमें 'हेतु' को दोष निवर्तकों का पालन करना पड़ता है—

- (१) पक्षवृत्ति—हेतु को 'पक्ष' में रहना चाहिए। जैसे—'धूम' का 'पर्वत' में रहना।
- (२) शपक्षवृत्ति—हेतु को 'शपक्ष' में रहना चाहिए। जैसे—'धूम' का 'स्मोर्ग घर' में रहना।
- (३) विपक्षवृत्ति—हेतु को 'विपक्ष' में नहीं रहना चाहिए। जैसे—'धूम' का 'जलाशय' में न रहना।
- (४) अबाधितविषय—गदा में माध्य का अभाव किन्ती बलवत्तर प्रमाण से प्रमाणित न हो। जैसे—'भाग्यहीन' है, क्योंकि यह द्रव्य है, जैसे—'जल'।

इस अनुमान में साध्य है 'सत्तिल'। उसे 'पक्ष' अर्थात् 'भाग' में प्रमाणित करना है। किन्तु प्रत्यक्ष प्रमाण के द्वारा यह 'बाधित' हो जाता है। इसलिए यह अनुमान अर्थात् हेतु 'बाधितविषय' हुआ। अनुमान को 'अबाधितविषय' होना चाहिए।

- (५) असतप्रतिपक्ष—किसी अनुमान में जो 'हेतु' हो उसका 'प्रतिपक्ष' अर्थात् विरुद्ध हेतु, जिनमें उस अनुमान के साध्य के विपरीत साध्य की सिद्धि हो जाय, न होना चाहिए। जैसे—

सब्द अनित्य है,

क्योंकि वह नित्यधर्म से रहित है। जैसे—घट।

इस अनुमान में हेतु है 'नित्यधर्म से रहित होना'।

इस अनुमान का 'प्रतिपक्ष' होगा—

सब्द नित्य है,

क्योंकि वह 'अनित्यधर्म से रहित है'। जैसे—नरमाणु।

जिस किसी अनुमान में 'हेतु' उक्त नियमों का पालन न करे, तो वह हेतु 'असत्-हेतु', अर्थात् 'हित्वाभास' (=हेतु के समान देखने में तो है, किन्तु वास्तव में हेतु नहीं है), कहलाता है।

✓ हेत्वाभास

हेत्वाभास के भेद—यह 'हेत्वाभास' पाँच प्रकार का है, जैसे—(१) 'असिद्ध', (२) 'विरुद्ध', (३) 'अनैकान्तिक', (४) 'प्रकरणसम' तथा (५) 'कालात्य-यापदिष्ट'।

१—असिद्ध—‘असिद्ध’ हेत्वाभास उस अनुमान वाक्य में है, जिसमें हेतु की वास्तविकता, अर्थात् सचाई अनिश्चित हो। इसके तीन निम्नाविध भेद होने हैं—

(क) आश्रयासिद्ध या पक्षासिद्ध—हेतु को पक्ष में रहना उचित है। किन्तु जहाँ पक्ष ही एक वात्पनिक वस्तु हो, वास्तव में उसका अस्तित्व ही न हो, ऐसे पक्ष में हेतु ही किस प्रकार रह सकता है। इसलिए यहाँ ‘पक्ष’ जिसे ‘आश्रय’ (हेतु का आधार) भी कहने हैं, असिद्ध है, अर्थात् ही ही नहीं। अतएव यह ‘आश्रयासिद्ध’ या ‘पक्षासिद्ध’ नाम का ‘हेत्वाभास’ कहा जाता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—आवाग का कमल मुगन्धवाला है।

हेतु—क्योंकि (वह) कमल है।

उदाहरण—जो कमल है, वह मुगन्ध वाला है; जैसे—
तालाब में उगने वाला कमल।

यहाँ ‘आवाग का कमल’ पक्ष है, ‘मुगन्ध वाला होना’ साध्य है, ‘(वह) कमल है’ हेतु है और ‘तालाब में उगने वाला कमल’ दृष्टान्त है। हेतु का पक्ष में रहना आवश्यक है। किन्तु यहाँ ‘आवाग का कमल’ जो पक्ष है उसी का होना असम्भव है, आवाग में फूल होने ही नहीं। इसलिए उसमें हेतु का रहना भी एक बलनामान है और इसीलिए वह मुगन्ध वाला भी नहीं हो सकता।

इसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—मणि से बना हुआ पर्वत आग वाला है,

हेतु—क्योंकि उसमें (मणि के पर्वत में) पुञ्ज है।

उदाहरण—जहाँ पुञ्ज है, वहाँ आग है; जैसे—रसाई घर में।

यहाँ ‘मणि से बना हुआ पर्वत’ पक्ष है, ‘आग वाला होना’ साध्य है, ‘पुञ्ज का होना’ हेतु है।

हेतु 'जीव मे देना हुआ जीवन' कहना ही है ही नहीं। यह जो देना कहानीय है। इसलिए 'जीव' हेतु का अर्थ नहीं है। हुआ जीव यह अर्थ है 'स्वस्वात्मिक' नाम के 'हेतुभाग' में दृष्ट है।

- (ग) स्वस्वात्मिक—जिस अर्थ में हेतु का अर्थ (ग) में गाना सर्वथा अस्वात्मिक हो यह स्वस्वात्मिक नाम का 'हेतुभाग' है। जैसे—

प्रतिज्ञा—आप जीवन है,

हेतु—जीविक यह (आप) जीवन मे देना जाता है।

उदाहरण—यों जीवन मे देना जाता है, वह जीवन है, जैसे—आप, गुणक कर्म, इत्यादि।

यही गाना' बात है 'जीवन होता' नाम है, 'जीव मे देना जाता' हेतु है जीव' कहा भाँति बुझाया है। यह गाना को मान्य है कि हेतु अर्थात् जीवन मे देना जाता' यह अर्थ ही में नहीं है, क्योंकि आप को कोई भी जीवन मे नहीं देना। वह तो आप में ही गुना जाता है। इसलिए हेतु का अर्थ ही अर्थ है। अर्थात् यही 'स्वस्वात्मिक' नाम का 'हेतुभाग' है।

दूसरा उदाहरण जीवन—

प्रतिज्ञा—अथावा इत्य है,

हेतु—क्योंकि उगमें (अथावा में) पृथी है।

उदाहरण—यही पृथी है, कहा इत्य है, जैसे—मुक्तगी हुई लकड़ी, या रगोई घर।

यही हेतु अर्थात् पृथी जल में नहीं है, पृथी तो आग के साथ धूने के कारण जल में रह ही नहीं मचना। इसलिए यह हेतु 'स्वस्वात्मिक' है।

तीसरा उदाहरण भी देखिए—

प्रतिज्ञा—आत्मा अनित्य है,

हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होता है ।

उदाहरण—जो उत्पन्न होता है, वह अनित्य है, जैसे—
पुस्तक, घड़ा, कलम, आदि ।

यहाँ 'उत्पन्न होना' हेतु आत्मा में असम्भव है, क्योंकि आत्मा नित्य है । इसलिए हेतु का स्वरूप ही अमिद्व है ।

- (ग) 'व्याप्यत्वातिद्व'—जिम अनुमान में हेतु का साध्य के साथ 'व्याप्य' (व्याप्त) होना ही अमिद्व हो, वह 'व्याप्यत्वातिद्व' नाम का 'हेत्वाभास' है । यह दो प्रकार का है—

एक तो (अ) (हेतु और साध्य के बीच में) व्याप्ति को मिद्व करने वाले प्रमाण के अभाव के होने से और दूसरा (आ) हेतु में 'उपाधि' के होने से ।

- (ख) व्याप्तिप्राहक प्रमाण के अभाव से—प्रत्येक अनुमान का एक प्रमुख अंग है—'व्याप्ति' । हेतु और साध्य में 'व्याप्ति' का निश्चय होने पर ही अनुमान किया जा सकता है । 'व्याप्ति' के निर्णय करने के लिए एक 'दृष्टान्त' की आवश्यकता होती है । यह दृष्टान्त सही हो सकता है जिसे वादी और प्रतिवादी दोनों ही स्वीकार करें । 'पर्वत आग वाला है, क्योंकि उसमें घुमाँ है' । इस अनुमान में 'उमोई घर' दृष्टान्त है । इसी दृष्टान्त के आधार पर घुमाँ और आग में 'व्याप्ति' का होना निश्चित किया जाता है । इस 'व्याप्ति' के निश्चित करने में यदि प्रमाण न हो तो वह 'व्याप्ति' अनिश्चित रहेगी और उसके आधार पर अनुमान की भी मिद्वि नहीं हो सकती है । जैसे—बौद्धमत के मानने वाले अनुमान करें कि—

प्रतिज्ञा—दण्ड दायिक है, अर्थात् एक ही दण्ड रहने वाला है,

हेतु—क्योंकि वह सन् है ।

उदाहरण—जो सन् है, वह दायिक है, जैसे—बादल का एक टुकड़ा ।

उपनय—(उपर्युक्त व्याप्ति से युक्त) सत् शब्द में है।

निगमन—इसलिए शब्द क्षणिक है।

इस अनुमान में 'सत् होना' हेतु है, 'क्षणिक' साध्य है और 'बादल का एक टुकड़ा' दृष्टान्त है। इसमें 'सत्' और 'क्षणिक' के बीच में 'व्याप्ति' रहनी चाहिए, जिसे प्रमाणित करने के लिए 'बादल का एक टुकड़ा' के रूप में एक दृष्टान्त दिया गया है। यहाँ 'दृष्टान्त' वही हो सकता है जिसमें 'सत् और क्षणिक होना' दोनों ही का रहना सिद्ध हो। किन्तु उक्त दृष्टान्त में 'सत् और क्षणिक होना' इन दोनों ही का रहना सिद्ध नहीं है। क्योंकि जितनी वस्तुएँ सत् अर्थात् विद्यमान हैं, वे तो एक से अधिक क्षणों तक रहनेवाली होती हैं। फिर वे क्षणिक अर्थात् एक क्षण मात्र रहने वाली कैसे हो सकती हैं? यह तो परस्पर विरोध कथन है। दृष्टान्त के अशुद्ध होने के कारण व्याप्ति का निश्चय नहीं हो सकता और इसलिए अनुमान भी ठीक नहीं हो सकता। अतः उपर्युक्त अनुमान दोष-युक्त है।

(आ) हेतु में उपाधि के रहने से—साधारण रूप से सभी अनुमानों में 'साध्य' व्यापक होता है और 'हेतु' अर्थात् साधन व्याप्य होता है। किन्तु जो साध्य का व्यापक हो, अथवा साध्य के साथ-साथ उसी तरह व्यापक (सम-व्यापक) हो तथा हेतु का 'अव्यापक' (व्याप्य) हो वह 'उपाधि' कहा जाता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—पर्वत धुआँ वाला है,

हेतु—क्योंकि उसमें आग है।

उदाहरण—जहाँ आग है वहाँ धुआँ है, जैसे रसोई घर में।

उपनय—(व्याप्ति से युक्त) आग पर्वत में है,

निगमन—इसलिए पर्वत में धुआँ है।

इस अनुमान में 'आग' हेतु है और 'धुआँ' साध्य है। अनेक अनुमान के अनुसार साध्य, अर्थात् धुआँ को, व्यापक तथा हेतु-

अर्थात् आग, को व्याप्य होना चाहिए । किन्तु ऐसा यहाँ नहीं है । धुआँ कभी भी आग की अपेक्षा अधिक स्थानों में नहीं रह सकता है । यह सर्वदा आग की अपेक्षा व्याप्य ही रहेगा । अब यह देखना है कि वास्तव में यह साधन (हेतु) यहाँ साध्य को सिद्ध कर सकता है, या नहीं ।

यहाँ 'आग' हेतु है । केवल आग से धुआँ नहीं होता, किन्तु भीगी लकड़ी से युक्त आग से । यहाँ 'भीगी लकड़ी' धुआँ का 'प्रयोजक' है, न कि आग । इसलिए 'भीगी लकड़ी' ही इस अनुमान में 'उपाधि' है और जिस अनुमान में 'उपाधि' होती है, वह दोषयुक्त अनुमान है ।

'भीगी लकड़ी' धुआँ रूपी साध्य के साथ-साथ रहनेवाली है । इसलिए यह साध्य-सम (समान) व्यापक है । अर्थात् जहाँ धुआँ है, वहाँ भीगी लकड़ी है और हेतु है 'आग' । भीगी लकड़ी इस हेतु का अव्यापक अर्थात् व्याप्य है । अर्थात् भीगी लकड़ी की अपेक्षा अधिक स्थानों में रहनेवाली आग है । इस प्रकार 'उपाधि' का लक्षण 'भीगी लकड़ी' में लगता है ।

'उपाधि' का दूसरा उदाहरण देखिए—

मैत्री नाम की किसी स्त्री के सातों पुत्रों को श्याम रंग का देखकर, मैत्री के वर्तमान आठवें गर्भ के सम्बन्ध में कोई अनुमान करता है कि—

प्रतिज्ञा—यह (आठवें गर्भ का जीव) श्याम रंग का है,

हेतु—क्योंकि (यह) मैत्री का पुत्र है ।

उदाहरण—जो मैत्री का पुत्र है, वह श्याम रंग का है,

जैसे—एक यह (दिखाकर) पुत्र ।

इस अनुमान में 'मैत्री का पुत्र' हेतु है । किन्तु मैत्री-पुत्र होने ही से श्याम होना स्वाभाविक नहीं है । श्याम तो अनेक कारणों से हो सकता है । जैसे—गर्भावस्था में यदि माता शर्करा भोजन करे तो उसकी यह सन्तान श्याम रंग की होगी । हमने अति-

इसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—देवदत्त चलने वाला है,

हेतु—क्योंकि वह एक स्थान से दूसरे स्थान को कभी नहीं जाता ।

यहाँ 'एक स्थान से दूसरे स्थान को कभी नहीं जाता' हेतु है । यह हेतु 'चलने वाला' रूपी साध्य के 'विपरीत-साध्य' 'न चलने वाला' का 'हेतु' होता है । इस प्रकार इस अनुमान का हेतु उक्त साध्य के विपरीत-साध्य के साधक होने के कारण विरुद्ध नाम का 'हेत्वाभास' कहा जाता है ।

अनैकान्तिक—इसका दूसरा नाम 'साम्यभिचार' है । यह तीन प्रकार का होता है—

- (अ) साधारण अनैकान्तिक—जो 'हेतु' पक्ष, सपक्ष तथा विपक्ष इन तीनों में रहे, वह 'साधारण अनैकान्तिक' नाम का 'हेत्वाभास' कहा जाता है । जैसे—

प्रतिज्ञा—वायु नित्य है,

हेतु—क्योंकि वह प्रमेय (प्रमा का विषय) है ।

यहाँ 'प्रमेय होना' हेतु वायु-रूपी 'पक्ष' में है, आकाश-रूपी 'सपक्ष' में है तथा घट, पट आदि अनित्य-द्रव्यरूपी 'विपक्ष' में भी है । इस प्रकार यह हेतु 'साधारण अनैकान्तिक' नाम का 'हेत्वाभास' है । अच्छे हेतु 'विपक्ष' में नहीं रहते ।

- (आ) असाधारण अनैकान्तिक—जो हेतु केवल 'पक्ष' में रहे और 'सपक्ष' तथा 'विपक्ष' में न रहे, वह हेतु 'असाधारण अनैकान्तिक' नाम का 'हेत्वाभास' है । जैसे—

प्रतिज्ञा—गृध्री नित्य है,

हेतु—क्योंकि (वह) गन्ध रखने वाली है ।

यहाँ 'गन्ध रखने वाली होना' हेतु है । और 'नित्य होना' साध्य है ।

यह 'हेतु' केवल पृथ्वीरूपी 'पक्ष' में है। नित्यरूपी आदि 'सपक्ष' में तथा जलरूपी अनित्य द्रव्य जो 'विपक्ष' है, नहीं रहता, इसलिए यह 'असाधारण धर्मकान्तिक' नाम 'हेत्वाभास' है।

- (६) अनुपसंहारी—जिस हेतु में न तो अन्य दृष्टान्त हो न व्यतिरेक दृष्टान्त हो, वह 'अनुपसंहारी' नाम का हेत्वाभास है। जैसे—

प्रतिज्ञा—सभी अनित्य है,

हेतु—क्योंकि (वे) प्रमेय हैं।

इस अनुमान में 'प्रमेय होना' हेतु है। यहाँ न तो अन्य दृष्टान्त है और न व्यतिरेक-दृष्टान्त, क्योंकि 'सभी' 'पक्ष' सम्मिलित हैं। दृष्टान्त तो 'पक्ष' से अलग रहने वाला होता है।

- ४—प्रकरणसम या सतप्रतिपक्ष—जिस हेतु में साध्य के विपरीत को सिद्ध करने का दूसरा हेतु उपस्थित हो, वह 'प्रकरणसम' या 'सतप्रतिपक्ष' नाम का हेत्वाभास है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द अनित्य है,

हेतु—क्योंकि इसमें निरवययत्व नहीं है।

इस अनुमान में हेतु है 'निरवययत्व का न रहना'। इसी के अनुसार दूसरा भी हेतु यहाँ कहा जा सकता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द नित्य है,

हेतु—क्योंकि इसमें अनिरवययत्व नहीं है। अथवा जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द नित्य है,

हेतु—क्योंकि यह मुनाई देने वाला है, जैसे शब्द।

इसका दूसरा भी हेतु उपस्थित किया जा सकता है। जैसे—

प्रतिज्ञा—शब्द अनित्य है,

हेतु—क्योंकि यह बापें है, घट के समान।

इस प्रकार के अनुमान में दोनों हेतु समान बल रखने वाले होने हैं। इसलिए आपस में प्रतिपक्षी होने के कारण वे अनुमान के फल को नहीं प्राप्त कर सकने। इस प्रकार यह 'सम्प्रतिपक्ष' या 'प्रकरणसम' नाम का 'हेत्वाभाव' होता है।

- ५.—**बाधितविषय** या **कालात्यपापदिष्ट**—यह अनुमान जिसमें दृढ़ प्रमाणों के द्वारा पक्ष में साध्य का होना बाधित हो, अर्थात् भिन्न न हो, वह 'बाधितविषय' या 'कालात्यपापदिष्ट' नाम के 'हेत्वाभाव' से दूषित है। जैसे—

प्रतिज्ञा—आम गरम नहीं है,

हेतु—क्योंकि वह उत्पन्न होनी है, जैसे—जल।

यहाँ 'उत्पन्न होना' हेतु है। 'गरम न होना' साध्य है। इस भाष्य का पक्ष में होना प्रत्यक्ष प्रमाण से बाधित है। सभी प्रत्यक्ष से जानने हैं कि 'अस' गरम होनी है।

दूसी प्रकार—

प्रतिज्ञा—घड़ा क्षणिक है,

हेतु—क्योंकि वह सन् है।

यहाँ 'सन्' हेतु है और 'क्षणिक' साध्य है। यह साध्य घड़ा कभी 'पक्ष' में नहीं है। प्रत्यक्ष देख पड़ता है कि 'घड़ा' एक क्षण में अधिक समय तक स्थिर रहता है। इसलिए इस अनुमान का विषय, (अर्थात् साध्य, बाधित है। अतएव यह 'बाधितविषय' नाम का 'हेत्वाभाव' है।

ये ही पाँच प्रकार के 'हेत्वाभाव' तर्कशास्त्र में माने जाते हैं।

इन्हीं को उलट-मुलट कर देने से इनके कुछ और भी भेद हो जाते हैं।

दूसी प्रकार 'अनिव्याप्ति', (लक्ष्य में अधिक स्थानों में रहना) 'अव्याप्ति' (सभी लक्ष्यों में भी न रहना) तथा

‘असम्भव’ (विशेषकर लय में रहता शब्द; असम्भव हो) ये तीन शब्द ‘हेतु’ में होते हैं। वे भी इन्हीं हेतुनामों के अन्तर्गत हैं।

अभिध्याति—जैसे—

प्रतिभा—यह गाय है।

हेतु—क्योंकि यह गाय है।

यहाँ ‘गय होना’ हेतु है, और ‘गाय’ साध्या है। यह हेतु न केवल अपने लय ‘गाय’ में है, किन्तु अन्य शब्दों में भी है। इस प्रकार यह ‘हेतु’ पद्य, गद्य और विद्या सभी में वर्तमान है। इसलिए यह ‘साधारण अनेकान्तिक’ या ‘अभिध्याति’ नाम का शब्द है।

अध्याति—जैसे—

प्रतिभा—यहाँ गाय है,

हेतु—क्योंकि यह काले रंग की है।

यहाँ ‘काले रंग की होना’ हेतु है। यह हेतु सभी गायों (लक्ष्यों) में तो नहीं है। बहुत सी ‘गायें’ भूकर और लाल रंग की भी होती हैं। इसलिए यह हेतु अध्याति शब्द से युक्त है। यह एक प्रकार का ‘अभिध’ हेतुनाम है, जिसे ‘भागाभिध’ कहते हैं और जो ‘स्वरूपाभिध’ ही में परिणित होता है।

असम्भव—जैसे—

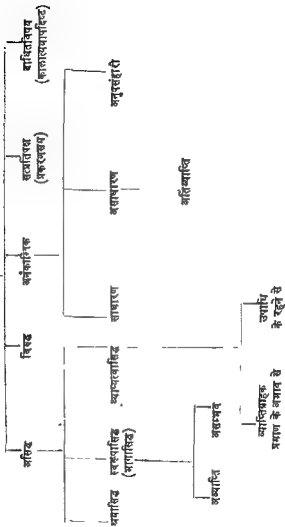
प्रतिभा—यह गाय है,

हेतु—क्योंकि यह एक खुर वाली है।

यहाँ ‘एक खुर वाली होना’ हेतु है, जो कि किसी भी गाय में नहीं है। गाय के तो प्रत्येक पैर में दो खुर होते हैं। इसलिए यह अनुमान ‘असम्भव’ नाम के शब्द से युक्त है। यह भी ‘स्वरूपाभिध’ नाम का ‘हेतुनाम’ है।

हेतुवाक्यों का प्रकार—

हेतुवाक्य



उपमानप्रमाण

‘उपमान’ भी एक प्रकार का प्रमाण तर्कशास्त्र में माना गया है। यह दो मुख्य वस्तुओं के बीच में विद्यमान साधारण-धर्म के आधार पर निर्भर है। किसी संज्ञा शब्द का उससे बोध कराने वाले पदार्थ के साथ सम्बन्ध के ज्ञान को ‘उपमान’ कहते हैं। जैसे—‘गवय’ नाम के पदार्थ को न जानते हुए, किसी जंगली मनुष्य के द्वारा ‘गाय’ के समान ‘गवय’ होता है, यह सुन कर वन को जाने पर जंगली पुरुष के कहे हुए वाक्य को स्मरण कर, गाय के समान एक जन्तु को जंगल में देख कर, ‘यही गवय नाम का जन्तु है’ ऐसा ज्ञान, किसी मनुष्य के आत्मा में उत्पन्न होता है। इसी ज्ञान को ‘उपमिति’ कहते हैं।

यहाँ गाय और गवय इन दोनों में जो सादृश्य है, उसी के आधार पर यह ‘उपमान’ निर्भर है। गवय-रूपी संज्ञा-शब्द को गवय-रूपी जन्तु के साथ संबद्ध करने से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, वही ज्ञान ‘उपमिति’ है।

शब्दप्रमाण

आप्त पुरय के वाक्य को ‘शब्द’, अर्थात् शब्द-प्रमाण, कहते हैं। तत्त्व को यथार्थ देखने वाले या यथार्थ कहने वाले ‘आप्त’ कहे जाते हैं। पदों के समूह को ‘वाक्य’ कहते हैं, जैसे—गो को लाओ। जिस शब्द में किसी सम्बद्ध अर्थ के प्रकाश करने की शक्ति हो उसे ‘पद’ कहते हैं। ‘इम पद से यही अर्थ समझा जाए’ इस प्रकार के ईश्वर के मन्त्र को ‘शक्ति’ कहते हैं। शास्त्रकारों का कहना है कि किम शब्द से कौन सा अर्थ समझना चाहिए, यह सकेत ईश्वर ने ही कर दिया है।

वाक्यार्थबोध के ये नियम हैं—वाक्य के अर्थ के ज्ञान (वाक्यार्थबोध) के लिए वाक्य में ‘आवांता’, ‘योग्यता’ तथा ‘सन्निधि’ का होना आवश्यक है।

- (१) आवांता—दूसरे पद के उच्चारण हुए बिना जब किसी एक पद का अभिप्राय समझ में न आवे, तो इन पदों के परस्पर सम्बन्ध को ‘आवांता’ कहते हैं। त्रिया-पद के बिना चारक-पद की ‘आवांता’ है। अर्थात् एक पद के उच्चारण को सुन कर सुनने वाले के मन में जो उसके सम्बन्ध में अधिक जानने की इच्छा, अर्थात् दूसरे पदों को सुनने की ‘आवांता’, उत्पन्न होती है उसे ही ‘आवांता’ कहते हैं।

वास्तव में यह 'आकाशा' तो चैतन्ययुक्त मुनने वाले के मन में होती है, किन्तु यह पद के उच्चारण और श्रवण के कारण उत्पन्न होती है। इसलिए उपचार में शब्दों को आकाशावाला कहा है। जैसे—'देवदत्त' यह मुनकर किसी के मन में देवदत्त के सम्बन्ध में अधिक जानने की एक इच्छा उत्पन्न होती है। जिसकी पूर्ति पुनः दूसरे शब्द के उच्चारण के बिना नहीं हो सकती है। जैसे 'जाना है'। 'जाना है' इस पद को मुनकर वह 'आकाशा' निवृत्त हो जाती है, क्योंकि इन दोनों पदों में एक सम्बन्ध ज्ञान उत्पन्न हो जाता है। इसलिए ये दोनों पद परस्पर 'साक्षात्' बने जाते हैं। केवल शब्द-पदों ही में कोई अर्थ बोध नहीं होता है। जैसे—गुरु, गौ, हाथी इत्यादि, क्योंकि इन शब्दों में 'आकाशा' नहीं है।

- (२) योग्यता—शब्दों के उच्चारण में उनमें परस्पर अर्थ का बोध होने की शक्ति 'योग्यता' बनी जाती है। जैसे 'आग' में भूमि सीधी जाती है। इन शब्दों को मुनकर इनमें उत्पन्न जो एक अर्थ होता है, वह बाधित है अर्थात् ठीक-ठीक अर्थ ज्ञान नहीं होता, क्योंकि सीधना तो जल में होता है आग में नहीं। इसलिए इन शब्दों में 'योग्यता' नहीं है और ये शब्द 'प्रमाण' नहीं हैं, अर्थात् इन शब्दों में कोई सम्बन्ध ज्ञान उत्पन्न नहीं होता, किन्तु 'पुष्पक लक्ष्मी' ऐसा कहने में एक सम्बन्ध अर्थ का बोध होता है, क्योंकि इन शब्दों में 'योग्यता' है। इसलिए बिना 'योग्यता' में एक शब्द में शब्दबोध नहीं होता।

- (३) सप्रतिषि—अर्थात् सामान्य पदों को बहुत विस्मय के बिना (अर्थात् एक शब्द) उच्चारण करना 'सप्रतिषि' बनी जाती है। इसे ही 'आसक्ति' भी कहते हैं। किसी आप्तवाक्य के द्वारा एक सम्बन्ध अर्थ का ज्ञान 'शब्द-प्रमाण' में होता है। इसलिए यदि एक किसी वाक्य का एक शब्द ज्ञान बाल, दूसरा शब्द मध्याह्न में, और तीसरा शब्द मातृबाल को उच्चारण किया जाए, तो उस वाक्य में कोई सम्बन्ध अर्थ का बोध नहीं हो सकता। किन्तु यदि वे ही पद बिना विस्मय के एक साथ उच्चारण किये जायें तो एक सम्बन्ध अर्थ का बोध हो जायगा जैसे—'देवदत्त एक शब्द माना है। ये सभी पद एक साथ उच्चारण किये जाने पर सम्बन्ध अर्थ देने में अवरोध नहीं है। इसलिए 'सप्रतिषि' भी शब्दबोध में आवश्यक है।

(४) **सात्वर्षज्ञान**—इन तीनों के अतिरिक्त, 'सात्वर्षज्ञान' भी यहाँ से एक सम्बद्ध अर्थ का बोध कराने में लागू होता है। जैसे—भोजन करने हुए कोई मनुष्य 'सैन्धव मे आओ' ऐसा कहे, तो सब तक मुनने वाले को उन चारों का सात्वर्ष मानना पड़ेगा, जब तक वह डीङ-डीङ यह अर्थ नहीं समझ सकता कि बोझने वाला 'सैन्धव' 'मक्क' बाढ़ा है, क्योंकि बाल में मक्क की कमी है, या 'सैन्धव', अर्थात् गिर्यु देव का घोड़ा, माने को कहता है, त्रिगर्भे भोजन का भीषण क्षीण आवश्यक कार्य के लिए थोड़े पर जाया जा सके। यह निश्चय तो तभी किया जा सकता है, जब मुनने वाला बोझने वाले का 'सात्वर्ष' समझ सके।

यहाँ से सम्बद्ध अर्थ के ज्ञान को प्राप्ति करने के लिए ये चार बातें आवश्यक हैं। इनके बिना सात्वर्षोप नहीं होता।

वाक्य दो प्रकार के माने गये हैं—(१) लौकिक एवं (२) वैदिक। लौकिक-वाक्य यदि भाषाओं के मुग से निकले, तब तो प्रमाण है, अन्यथा अप्रमाण है, क्योंकि लोक में सभी भाषा ही नहीं गवने। वैद-वाक्य तो ईश्वर प्रणीत हैं और ईश्वर सर्वदा आप्त हैं। इसलिए वैद-वाक्य सभी प्रमाण हैं।

ये चार प्रमाण तर्कशास्त्र में माने जाते हैं। इन्हीं के द्वारा सभी पदार्थों का वधारण ज्ञान होता है और पदार्थों का वधारण ज्ञान होने ही से तत्त्व-ज्ञान की प्राप्ति होती है और तभी दुःखों से सब दिन के लिए मुक्ति मिलती है। यही दुःखों की चरम समाप्ति या परम सुख की प्राप्ति तर्कशास्त्र का परमोपेय है। इसी के लिए प्रमाणों का ज्ञान आवश्यक है।

विचारणीय विषय है कि ये 'प्रमाण' अपने 'प्रामाण्य' के लिए निरपेक्ष हैं, अपवा किसी दूसरे पर निर्भर होते हैं। नैयायिकों का कहना है कि जब हमें दूर से जलाशय के चिह्न देख पड़ते हैं तब वहाँ जल है, ऐसा प्रत्यक्ष ज्ञान हमें होता है और तब जल लाने के लिए हम वहाँ जाते हैं। वहाँ जाकर यदि हमें जल मिलता है, तब पूर्व में उत्पन्न हमारा प्रत्यक्ष ज्ञान निश्चित माना जाता है। अर्थात् प्रमाण स्वयं प्रामाण्य का निर्णय नहीं करता है, वह अपने प्रामाण्य के लिए दूसरे प्रमाण पर निर्भर रहता है। अतएव ये लोग 'परतः प्रामाण्यवादी' हैं।

इसके विरुद्ध में भीमासकों का कहना है कि जब हमारे चक्षु का घट के साथ सन्निकर्ष होता है, तब वह घट 'ज्ञात' होता है और उस पर 'ज्ञातता' नाम का एक

धर्म उत्पन्न होता है। इस 'ज्ञातता' का प्रत्यक्ष मोमासक बो होता है। अब वे विचार करते हैं कि 'ज्ञातता' धर्म की उत्पत्ति के पूर्व 'ज्ञात' और 'ज्ञान' अवश्य हुआ होगा। तस्मात् 'अर्थावृत्ति' प्रमाण से 'ज्ञातता' के द्वारा उन्हें 'घट' का ज्ञान होता है। इसी ज्ञातता के द्वारा उस ज्ञान के प्रामाण्य का भी निश्चय होता है। अतएव जिससे ज्ञान का ज्ञान हो तथा उसी से उस ज्ञान के प्रामाण्य का भी ज्ञान हो तो वह ज्ञान 'स्वतःप्रमाण' माना जाता है।

नैयायिक लोग 'ज्ञातता' को 'विषयता' से पृथक् कोई धर्म नहीं स्वीकार करते और इसीसे 'ज्ञातता' को भी स्वीकार नहीं करते। कदाचित् स्वीकार भी किया जाय तो नैयायिकों का कहना है कि प्रत्येक ज्ञान के लिए एक 'ज्ञातता' की आवश्यकता है, तस्मात् 'ज्ञातता' के ज्ञान के लिए भी एक दूसरी 'ज्ञातता' की अपेक्षा है। इस प्रकार अनवस्था हो आयगी। अतः परतः प्रामाण्य ही मानना उचित है।

कार्य-कारणभाव

भारतीय दर्शन में कार्य-कारणभाव का विचार बहुत प्राचीन है। इसके सम्बन्ध में अपने-अपने दृष्टिकोण के अनुसार दार्शनिकों ने भिन्न-भिन्न रूप से समय-समय पर विचार किया है। इन सम्बन्ध में विचारणीय विषय है—कार्य और कारण में क्या सम्बन्ध है? 'कार्य' कारण में ही अव्यक्तरूप से वर्तमान रहता है, या सर्वथा कारण से भिन्न है और इसकी नयी उत्पत्ति होती है?

दर्शनो में इन प्रश्नों पर भिन्न-भिन्न प्रकार से विचार किया गया है। न्यायमत में अपने दृष्टिकोण के अनुसार स्वभावतः कार्य और कारण में 'अत्यन्त भेद' है।

असत्कार्य-
भाव

इनके मत में 'कार्य' 'कारण' से सर्वथा भिन्न है। वह किसी रूप में कारण में नहीं रहता। उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का 'प्राग-भाव' कारण में है तथा नाश होने के पश्चात् उसका 'ध्वंसा-भाव' ही जाता है। परन्तु यह सत्य है कि 'कार्य' 'समवाय' सम्बन्ध के द्वारा कारण में मँदेव रहता है। 'समवाय' सम्बन्ध नित्य है। तस्मात् जब कभी कार्य उत्पन्न होता है, तब वह 'समवाय-सम्बन्ध' से अपने 'समवायि-कारण' ही में उत्पन्न होता है, अन्यत्र नहीं। इस रहस्य के कारण को नैयायिक नहीं कह सकते। यह उनके क्षेत्र से बाहर की बात है। वे तो इतना ही कह सकते हैं कि यह उन दोनों वस्तुओं का अपना 'स्वभाव' है। घट जब कभी उत्पन्न होता है, तब वह भूतिका ही में उत्पन्न

होता है। यह घट और मृत्तिका का अपना 'स्वभाव' है। अतएव ये लोग एक प्रकार में कार्य को अपने समवायि-कारण के साथ नित्यरूप में सम्बद्ध मान कर भी उस में कार्य को संबंधा भिन्न मानते हैं, अर्थात् इनके मत में कारण और कार्य का सम्बन्ध 'अभेद-सहित्णु अत्यन्तभेद' है। इसी कारण ये लोग 'असत्कार्यवादो' भी कहलाते हैं।

इन बातों से यह स्पष्ट है कि चार्वाको की तरह नैयायिक लोग भी किसी न किसी अवस्था में 'स्वभाव' का ही कारण लेते हैं। यह तो न्याय-मत का दोषत्व है, या उसके दृष्टिकोण का फल है कि उत्पत्ति के पूर्व तथा पश्चात् 'कार्य' का अभाव मानते हैं और कारण से अत्यन्त भिन्न होने पर भी 'कार्य' अपने 'समवायि-कारण' से एक नित्यसम्बन्ध के द्वारा सम्बद्ध भी है। यह न्याय के लिए अवश्य रहस्य-पूर्ण है, जिस का समाधान वे नहीं कर सकते। अस्तु, इस बात को ध्यान में रख कर ही हम कारण का विचार यहाँ करते हैं।

तत्त्व को समझने के लिए यह आवश्यक है कि हम उस तत्त्व के कारण को भी समझें। बिना 'कारण' का कोई भी 'कार्य' सत्सार में नहीं हो सकता। प्रत्येक

कार्य के लिए कोई न कोई कारण अवश्य होता है। किसी कारण का लक्षण

कार्य के होने के ठीक पहले नियतरूप से त्रिम का सर्वत्र रहना हो और जो 'अन्यथासिद्ध' न हो, उसे ही 'कारण' कहते हैं। जैसे—कपड़े को बुन कर तैयार होने के ठीक पहले नियतरूप से रहने वाला 'सूत', बुनने वाला 'जुलाहा' या 'पन्व', आदि उस कपड़े के 'कारण' हैं। इसी प्रकार 'मिट्टी' घड़े का 'कारण' है। अनियतरूप से पहले रहने के कारण मिट्टी को खाने वाला 'बैल या गदहा', त्रिमका रहना अनियत है, उस घड़े का 'कारण' नहीं हो सकता है।

मिट्टी के साथ-साथ नियत रूप में रहने वाला 'लाल या पीला' मिट्टी का रंग घड़े के पूर्व में नियतरूप से रहने वाला 'कुम्हार का गिला' आदि घड़े के कारण नहीं

हो सकते, क्योंकि इनके बिना भी घड़े की उत्पत्ति हो सकती है। त्रिमके न रहने पर भी कार्य हो सके, वह 'कारण' नहीं कहा जा सकता। उसे न्यायशास्त्र में 'अन्यथासिद्ध' कहते

हैं। जैसे—घड़े बनाने के लिए चाक को चलाने वाले दण्ड का 'अंग' तथा दण्ड में रहने वाला 'दण्डत्व सामान्य', इत्यादि। इन सबके न रहने पर भी घड़ा बन जाता है। अर्थात् त्रिम कार्य की उत्पत्ति के लिए त्रिम का नियतरूप से पहले रहना निरान्य आवश्यक हो, त्रिमके न रहने से वह कार्य उत्पन्न हो न हो सके, और जो अन्यथासिद्ध न हो, वह 'कारण' है।

कारण के तीन भेद हैं—(१) समवायि-कारण, (२) असमवायि-कारण तथा (३) निमित्त-कारण। 'समवायि-कारण' वह कारण है जिस में समवाय-सम्बन्ध में कारण के भेद कार्य उत्पन्न हो। जैसे—सूतों में 'समवाय-सम्बन्ध' से कपड़ा उत्पन्न होता है। अतएव 'सूत' कपड़े का 'समवायि-कारण' हुआ। कपड़ों में समवाय-सम्बन्ध से (कपड़े का) 'रूप' उत्पन्न होता है। अतएव कपड़ा अपने 'रूप' का 'समवायि-कारण' है।

सम्बन्ध का विचार

सम्बन्ध दो प्रकार के हैं—संयोग तथा समवाय। दो भाव-द्रव्यों के परस्पर मिलन को संयोग सम्बन्ध कहते हैं। जैसे—हाथ और कलम का, पुस्तक और मेज का, परस्पर एकजित होना 'संयोग-सम्बन्ध' कहा जाता है।

बैरोपिक-दर्शन में पृथिवी, जल, तेजस्, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मन ये नौ 'द्रव्य' हैं। इन्हीं द्रव्यों में परस्पर सम्बन्ध होने में 'संयोग' हो सकता है। यह सम्बन्ध अनित्य है।

जिन दो पदार्थों में से एक ऐसा हो कि जब तक वह विद्यमान रहे, अर्थात् मष्ट न हो जाय तब तक वह दूसरे ही के आश्रित होकर स्थित रहे। ये दोनों पदार्थ 'अयुतसिद्ध' कहे जाते हैं और इन अयुतसिद्धों में, 'समवाय-सम्बन्ध' होता है। जैसे—घड़ा और उमका रूप। 'रूप' जब तक रहेगा, तब तक वह 'घड़े' का आश्रित होकर ही रहेगा, अन्यथा नहीं। 'घड़े' के बिना उम घड़े का 'रूप' साधारण अवस्था में नहीं रह सकता।

नैयायिकों ने निम्नलिखित जोड़ों को 'अयुतसिद्ध' कहा है—

(१) अवयव और अवयवी, (२) गुण और गुणी, (३) क्रिया और क्रिया-वान्, (४) जानि और व्यक्ति तथा (५) नित्य-द्रव्य और विशेष। इनके प्रत्येक जोड़े में परस्पर 'समवाय-सम्बन्ध' है।

(१) अवयव और अवयवी—द्विधने कार्य-वस्तु हैं सभी में अनेक भाग होने हैं, जो उस कार्य-वस्तु के 'अवयव' कहे जाते हैं; जैसे—कपड़े में अनेक 'सूत' है। वे सभी 'सूत' उससे उत्पन्न होने वाले कपड़े के अवयव कहे जाते हैं, और इन अवयवों में जो वस्तु बने, वह 'अवयवी' कही जाती है;

जैसे—कपड़ा । गुणों से कपड़ा उत्पन्न होता है, अर्थात् कपड़ा उन गुणों में 'समवाय-सम्बन्ध' से रहता है । 'अवयवी' अवयवों के आश्रित होकर ही रहता है ।

यहाँ इतना और जान लेना आवश्यक है कि 'अवयव' 'कारण' है और 'अवयवी' उसका 'कार्य' है । म्याक्समैरिक्त मत में कारण से कार्य मिश्र होता है । उत्पन्न होने के पूर्व कार्य का उसके कारण में अभाव (→ प्राक् अभाव) है । अर्थात् ये लोग 'अमृतकार्यकार' को मानने वाले हैं, जैसा पहले कहा जा चुका है ।

उत्पत्ति के पूर्व कार्य का कारण में अभाव रहने पर भी उस 'कारण' में उस कार्य की उत्पत्ति की 'सोप्यता' से लोग मानते हैं और इन दोनों में, अर्थात् कारण और कार्य में, एक निरव्य सम्बन्ध है, जिसे 'समवाय-सम्बन्ध' कहते हैं । इसलिए 'गुण' कहते का 'समवायि-कारण' है ।

- (२) गुण और गुणी—'गुण' जिस में रहे उसे 'गुणी' कहते हैं । 'गुण' बिना 'गुणी' के आश्रित हुए नहीं रह सकता । अतएव ये दोनों 'अमृत-सिद्ध' हैं । 'गुण' कार्य है और 'गुणी' उस गुण का कारण, है । जैसे—नील घटा । 'घटा' गुणी है, उसमें समवाय-सम्बन्ध से 'नील' गुण उत्पन्न होता है । ये दोनों—'गुण' और 'गुणी', अमृतसिद्ध हैं और इन दोनों में 'समवाय-सम्बन्ध' है ।

यहाँ यह ध्यान में रखना है कि म्याक्समैरिक्त-मत में द्रव्य जब उत्पन्न होता है, तो उस में प्रथम क्षण में कोई भी गुण नहीं रहता । अर्थात् प्रथम क्षण में निर्गुण ही द्रव्य उत्पन्न होता है, दूसरे क्षण में उस द्रव्य में गुण उत्पन्न होता है । यही कारण है कि वह 'द्रव्य' उस 'गुण' का 'कारण' कहा जाता है । 'कारण' को 'कार्य' के पूर्व क्षण में अवश्य रहना चाहिए । अतएव 'घटा' कम से कम एक क्षण के लिए अवश्य निर्गुण रहता है, दूसरे क्षण में उस में 'नील' गुण उत्पन्न होता है ।

- (३) क्रिया और क्रियावान्—जब तक 'क्रिया' रहती है, वह किसी 'क्रियावाले', अर्थात् द्रव्य हो के आश्रित हो कर रहती है । अतएव 'क्रिया' और 'क्रियावान्'—ये दोनों 'अमृतसिद्ध' हैं । जैसे—पेड़ का पत्ता और उसका हिलना । 'हिलना' क्रिया है और 'पत्ता' क्रियावान् है । 'हिलनारूप क्रिया'

‘पतारूप त्रियावान्’ ही के आवृत्त होकर रह सक्ता है। इसलिए वि दोनों अयुतसिद्ध है और इनमें ‘समवाय-सम्बन्ध’ है। ‘त्रियावान्’ द्रव्य ही होता है और वही ‘कारण’ भी है, और ‘त्रिया’ उमका ‘कार्य’ है।

- (४) जाति और व्यक्ति—एक प्रकार से अनेक वस्तुओं में, जैसे पृथक्-पृथक् रहने वाले अनेक घटों में, ‘यह घट है’, ‘यह घट है’, इस तरह एक प्रकार की बुद्धि जिसके कारण से होती है, उसे ‘जाति’ या ‘सामान्य’ कहते हैं। जैसे—अनेक मनुष्यों में, प्रत्येक में, पृथक्-पृथक् ‘यह मनुष्य है’, ‘यह मनुष्य है’, इस प्रकार जो एक तरह की बुद्धि होती है उसका कारण कि प्रत्येक मनुष्य के भिन्न होने पर भी प्रत्येक व्यक्ति में एक ‘मनुष्यत्व’ धर्म है। वही ‘मनुष्यत्व’ जाति है, जो प्रत्येक मनुष्य में वर्तमान रहती है। यह ‘जाति’ अपने अन्तर्गत के सभी व्यक्तियों में अलग-अलग रहती है। ‘व्यक्ति’ के बिना ‘जाति’ रह नहीं सकती। ‘जाति’ नित्य है और ‘व्यक्ति’ अनित्य है। ये दोनों ‘अयुतसिद्ध’ हैं और इन दोनों में ‘समवाय-सम्बन्ध’ है।

- (५) विशेष और नित्य-द्रव्य—तार्किकों के मन में पृथिवी, जल, मेजन्, और वायु इन चारों भूतों के ‘परमाणु’ तथा आकाश, काल, दिक्, आत्मा और मन ये नौ ‘नित्य-द्रव्य’ हैं। अनित्य-द्रव्यों में आपस में भेद करने वाली अनेक वस्तुएँ हैं, परन्तु एक जातीय नित्य-द्रव्यों में परस्पर भेद करने वाली कोई वस्तु नहीं है, जैसे—एक पृथिवी परमाणु में दूसरे पृथिवी परमाणु, को भेद करने वाली कोई भी वस्तु नहीं है, परन्तु एक जातीय होने पर भी हैं तो वे दोनों परमाणु परस्पर भिन्न। इस परिस्थिति में इन नित्य-द्रव्यों में परस्पर भेद करने के लिए म्याय-वैदोषिक-मत में एक ‘विशेष’ नाम का भेदक पदार्थ माना गया है। यह ‘विशेष’ पदार्थ प्रत्येक नित्य-द्रव्य में भिन्न-भिन्न है। इसकी मर्यादा अतल है। नित्य-द्रव्य से अलग होकर यह ‘विशेष’ नहीं रह सकता। अतएव ‘विशेष’ और ‘नित्य-द्रव्य’ ‘अयुतसिद्ध’ हैं, और इनमें समवाय-सम्बन्ध है।

जो किसी कार्य का कारण हो, अर्थात् जो कार्य के पहले ‘नियतरूप से रहे’ तथा ‘अन्यथासिद्ध’ न हो, तथा ‘कार्य’ के साथ-साथ उस कार्य के ‘समवायि-कारण’ में समवाय-सम्बन्ध से रहे, वह उस कार्य का असमवायिकारण है। जैसे—कपड़े का समवायि-कारण ‘सूत’ है और सूतों में परस्पर ‘संयोग’ सम्बन्ध है। ‘संयोग’ गुण है, जो समवाय-सम्बन्ध से ‘सूतों’ में है।

और 'मूर्तों के संयोग' के बिना कदा उद्भव हो नहीं सकता। इसलिए 'संयोग' कहे का 'कारण' भी है, और उन्हीं मूर्तों में समवाय-सम्बन्ध में 'कदा-जन्मी कार्य' भी साध-साधनीमान है। इस प्रकार मूर्तों में रहने वाला 'संयोग' उन मूर्तों में उद्भव कदा-जन्मी कार्य का 'असमवायिकारण' है।

इसका दूसरा उदाहरण है—कपड़े के रूप (पट-रूप) का असमवायिकारण मूल का रूप (तन्मूल्य) है। चिन्तु इसमें उपर्युक्त लक्षण का सम्बन्ध नहीं होता। अतएव 'असमवायिकारण' का एक दूसरा भी लक्षण है। जैसे—

कपड़े में 'रूप' उद्भव होता है। 'कदा' मूर्ती है और 'कपड़े' का रूप उस कपड़े का मूल है। मूल और मूर्ती में समवाय-सम्बन्ध है। 'रूप' कार्य है और 'कदा' (पट) उस रूप का 'समवायिकारण' है। अब विचारणीय है कि इस 'पट-रूप' कार्य का 'असमवायिकारण' क्या है?

उपर्युक्त नियम के अनुसार इस 'रूप' का 'असमवायिकारण' उसे होता चाहिए जो 'रूप' का कारण हो, और उस 'रूप' के समवायिकारण में, अर्थात् 'कपड़े' में, जिसमें 'रूप' समवाय-सम्बन्ध में है, समवाय-सम्बन्ध में रहे। चिन्तु ऐसा कोई भी 'मूल' देखने में नहीं आता, फिर 'पट-रूप' का 'असमवायिकारण' क्या होगा?

इसके उत्तर में यह कहा जाता है कि उपर्युक्त 'असमवायिकारण' के लक्षण में थोड़ा परिवर्तन कर देने में ही रूप के असमवायिकारण का ज्ञान हो जायगा।

अर्थात् जो किसी कार्य का कारण हो तथा कार्य के साथ-साथ समवाय-सम्बन्ध में उस कार्य के 'समवायिकारण' में, असमवायिकारण दूसरा लक्षण

अथवा 'समवायिकारण के समवायिकारण' में समवाय-सम्बन्ध में रहे, वही उस कार्य का 'असमवायिकारण' है। जैसे 'रूप' का 'समवायिकारण' है 'कपड़ा' और इस कपड़े का 'समवायिकारण' है 'मूल'। अब इस 'रूप-रूपी' कार्य का 'असमवायिकारण' वह है जो 'रूप' के 'समवायिकारण' अर्थात् कपड़े के 'समवायिकारण' अर्थात् 'मूल' में रहे और कपड़े के 'रूप' का कारण भी हो। जैसे—'मूल का रूप'। 'मूल का रूप' कपड़े के 'रूप' का 'कारण' है और कपड़े के रूप के समवायिकारण, अर्थात् 'कपड़ा' के समवायिकारण अर्थात् 'मूल' में कपड़ा-रूपी समवायिकारण के साथ-साथ समवाय-सम्बन्ध से वर्तमान है। इसलिए 'मूलरूप' 'पटरूप' का 'असमवायिकारण' है।

‘असमवायिकारण’ केवल ‘गुण’ और ‘क्रिया’ होनी है और ‘असमवायिकारण’ के नाश होने से कार्य का नाश हो जाता है।

समवायिकारण तथा असमवायिकारण इन दोनों से जो मित्र कारण हो, अर्थात् कार्य के पूर्व नियतरूप से रहे और अन्यथासिद्ध न हो, वह निमित्त-कारण ‘निमित्तकारण’ है।

ये तीनों कारण ‘भाव पदार्थों’ में ही होते हैं। ‘अभाव’ का केवल निमित्तकारण होता है। न कोई पदार्थ समवायसम्बन्ध से ‘अभाव’ में रहता है और न ‘अभाव’ ही किसी में समवायसम्बन्ध से रहता है। इसलिए ‘अभाव’ के समवायि तथा असमवायि कारण नहीं होते।

कारणों की विशेषताएँ—कारणों की कुछ विशेषताएँ नीचे दी जाती हैं—

- (१) केवल द्रव्य ही समवायिकारण होता है।
- (२) गुण और क्रिया ये ही दोनों असमवायिकारण होते हैं।
- (३) कभी-कभी समवायिकारण के नाश से, और असमवायिकारण के नाश से तो सदैव, कार्य का नाश होता है।
- (४) ईश्वर के सभी ‘विशेष-गुण’ निमित्तकारण हैं।
- (५) अभाव का एकमात्र कारण है—निमित्तकारण।
- (६) ‘निमित्तकारण’ कार्य को उत्पन्न कर उससे पृथक् हो जाता है।

करण—इन तीनों कारणों में कार्य को उत्पन्न करने के लिए जो सबसे अधिक उपकारक हो, वही ‘करण’ कहलाता है।

ईश्वर या परमात्मा

सृष्टि और प्रलय ईश्वर की इच्छा से होने हैं, यह न्याय-वैशेषिक का मत है। इस बात को प्रामाणिक करने के लिए आगम तथा अनुमान ये ही दो प्रमाण हैं। न्याय तथा वैशेषिक मूर्तों में ईश्वर के सम्बन्ध में जो चर्चा है, वह बहुत ही सन्दिग्ध है। परन्तु बाद के आचार्यों ने तो ईश्वर के अस्तित्व का पूर्ण समाधान किया है। जैसा पूर्व में हमने कहा है, ईश्वर के मानने की आवश्यकता जब हुई, तब उसका विचार किया गया, अन्यथा विचार करने की आवश्यकता ही क्या थी? इससे यह

नही समझना उचित है कि ये लोग ईश्वर के अस्तित्व को स्वीकार ही नहीं करने थे और 'नास्तिक' थे।

अतएव जब बौद्धों के साथ ईश्वर के सम्बन्ध में बहुत विचार हुआ, तब उदयनाचार्य ने 'न्यायकुसुमाञ्जलि' में युक्तियों के द्वारा ईश्वर के अस्तित्व का प्रति-

ईश्वर के विषय में उदयन का मत

पादन किया। उदयन का कहना है कि ईश्वर के अस्तित्व में सन्देह करना ही व्यर्थ है, क्योंकि कौन ऐसा मनुष्य है जो किसी न किसी रूप में 'ईश्वर' को न मानता हो? जैसे—उपनिषद्

के अनुपायी ईश्वर को 'सुष्ठु, बुद्ध, मुक्त-स्वभाव' के रूप में; कपिल के अनुपायी 'आदि-विद्वान् सिद्ध' के रूप में; पतञ्जलि के अनुपायी 'क्लेश, कर्म, विपाक, आगम्य (अदृष्ट)' से रहित, 'निर्माणकार्य' के द्वारा संप्रदाय चलाने वाले तथा वेद को अभिव्यक्त करने वाले' के रूप में; पाशुपतमत वाले 'निर्लेप तथा स्वतन्त्र' के रूप में; शैव लोग 'शिव' के रूप में; वैष्णव लोग 'पुरुषोत्तम' के रूप में; पौराणिक लोग 'पितामह' के रूप में; याज्ञिक लोग 'यज्ञपुरुष' के रूप में; मीमांसक लोग 'सर्वज्ञ' के रूप में; दिगम्बर लोग 'निरावरण' के रूप में; मीमांसक लोग 'उपास्य देव' के रूप में; नैयायिक लोग 'सर्वगुणसम्पन्न पुरुष' के रूप में; चार्वाक लोग 'सोप-व्यवहार सिद्ध' के रूप में तथा बड़ई लोग 'विश्वकर्मा' के रूप में, शिनाका पूजन करने हैं, वही तो 'ईश्वर' हैं।^१

तथापि निम्नलिखित तर्कों के द्वारा अनुमान से भी पुनः उदयनाचार्य ने 'ईश्वर' के अस्तित्व को प्रमाणित किया है—

ईश्वर-सिद्धि की युक्तियाँ

(१) घट की उत्पत्ति होनी है। वह कार्य है। उसको उत्पन्न करने वाला एक 'कर्ता' होता है। उनी प्रकार वह जगत् भी एक कार्य है। इसके भी कोई एक 'कर्ता' है, वह साधारण लोग तो हो नहीं सकते। अतएव इतने बड़े जगत् के उत्पन्न करने वाले को सर्वज्ञ होना चाहिए। वही जगत् के कर्ता सर्वज्ञ 'ईश्वर' हैं।

(२) प्रलय काल में समस्त कार्य-जगत् परमाणु-रूप में आकाश में रहता है। ये परमाणु जड़ हैं। परचान् मृष्टि के अवसर पर इन्हीं परमाणुओं के

^१ न्यायकुसुमाञ्जलि, १-१।

आरम्भक संयोग में दृव्यशुक्, आदि के रूप में प्रयत्न। सृष्टि होती है। परमाणुओं में संयोग उत्पन्न करने के लिए एक 'चेतन' की आवश्यकता होती है। उस समय कोई भी 'चेतन' पदार्थ नहीं है। अतएव ईश्वर का अस्तित्व मानना आवश्यक है, जिनकी इच्छा के द्वारा परमाणुओं में एक क्रिया उत्पन्न होती है, और पुनः उन परमाणुओं में 'आरम्भक-संयोग' उत्पन्न होता है, फिर सृष्टि होती है। वह चेतन तत्त्व 'ईश्वर' है।

- (३) जगत् का कोई आधार आवश्यक है, अन्यथा इसका पतन हो जायगा। इस प्रकार जगत् रूप कार्य के नाश करने वाले की भी आवश्यकता है। साधारण लोग इसका नाश नहीं कर सकते। अतएव जगत् को धारण करने वाला तथा नाश करने वाला जो है, वही 'ईश्वर' है।
- (४) इस जगत् में जो चला-चौगल है, उन सबका उत्पन्न करने वाला सृष्टि के आदि में कोई अवश्य रहना है, जो प्रलय के पूर्व काल में विद्यमान सम्प्रदायों को सृष्टि के आरम्भ में पुनः चलावे। सम्प्रदायों को चलाने वाले जो है, वही 'ईश्वर' है।
- (५) वेद की सब तरह में प्रामाणिक सभी मान सकते हैं, जब उनके रचयिता भी सर्वथा प्रामाणिक हों। यही वेद के रचयिता 'ईश्वर' है, अर्थात् 'ईश्वर' ने वेद की बनाया। 'ईश्वर' में सब की थोड़ा है। अतएव वेद में भी सब की थोड़ा है।
- (६) धृति में भी कहा गया है कि 'ईश्वर' है।
- (७) दो परमाणुओं के सम्मिलन से 'दृव्यशुक्' उत्पन्न होता है और दृव्यशुक् की 'तीन-मस्या' में 'अपेक्षाबुद्धि' के द्वारा 'त्र्यशुक्' बनता है। प्रलय काल में 'ईश्वर' को छोड़ कर अन्य कोई चेतन तो है नहीं, जिनकी अपेक्षाबुद्धि में मस्या के द्वारा 'त्र्यशुक्' बनेगा। अतएव 'ईश्वर' को मानना आवश्यक है, जिनकी अपेक्षाबुद्धि में 'त्र्यशुक्' बना।^१ इन व्यक्तिओं के अनिर्दिष्ट और भी अनेक गुणियाँ हैं, जिनके द्वारा ईश्वर का अस्तित्व सिद्ध होता है।

^१ कार्यायोगजनकृत्यादेः पदान्प्रत्ययकः ध्रुवेः ।

वाक्यात् सत्त्वाविरोधाच्च साध्यो विप्रविदध्ययः ॥—न्यायब्रह्मसूत्राञ्जलि, ५-१ ।

आत्मोन्नत

इस प्रकार मधोरे में व्यापकता का परिष्कृत समान हुआ। इसे वाक्य मान्य होता है कि इस व्यापक में व्यावहारिक दृष्टिकोण में मनुष्यों का आत्मोन्नत होता है। इस मन में जो निष्क इच्छा है, जिसका भाग बन्नी नहीं होता। मनुष्यता में भी एक आत्मा को दूसरी में पुनर्क करने वाला 'मन' भी एक निष्क इच्छा है। इस मन में जीव को बन्नी भी छूटकारा नहीं मिलता। अनादिमान में एक जीव अविद्या के कारण एक किसी मन के साथ संयोग हो गया और वह जीव उस मन के साथ अनन्त शरीरों में युग्मता है। मुक्ति में भी नहीं मन उस आत्मा के साथ रहता है।

व्यापक होने पर भी इसी मन के साथ मनुष्य मरण करने के कारण वह जीव अद्यावत् के समान रहता है। जीवात्मा और परमात्मा इन दोनों में एक प्रकार कोई भी सम्बन्ध नहीं है। दोनों ही अपने-अपने क्षेत्र में निष्कृत है। जीवात्मा अपने अनादि बन्नी के सम्बन्ध में एक शरीर में दूसरे शरीर में प्रवेश करती रहती है। सभी दृष्टों के साथ होने पर वह मुक्त होता है। परन्तु वस्तुतः मन में उसे छूटकारा नहीं मिलता। ममागवस्था और मुक्तावस्था के बीच में भेद इतना ही है कि ममागवस्था में उसमें ज्ञान, गुण, दुःख आदि गुण उत्पन्न होते हैं और मुक्तावस्था में वे नहीं होते। किन्तु यह ध्यान में रखना आवश्यक है कि मुक्तावस्था के जीव में गुणों की 'स्वरूपव्योम्बता' रहती है। जीव को अन्य दृष्टों में भी भेद करने वाला संसार में गुणों का अस्तित्व और मुक्ति में गुणों की 'स्वरूपव्योम्बता' ही है। इसमें यह भी स्पष्ट है कि एक प्रकार में सामागिक-दत्ता 'स्वरूपव्योम्बता' के रूप में मुक्त जीव में रहती ही है। यदि अच्छा जीव है, तो उसमें अक्षर भी निहित सकता है। उसी प्रकार यदि उस मुक्त जीव को किसी प्रकार शरीर आदि सामग्री मिलजाय, तो 'मुक्त' और 'सत्तारी' में भेद ही क्या रह जायगा ?

इन्हीं बातों से यह स्पष्ट है कि व्याप-भूमि बहुत नीचे का स्तर है। सावक के लिए गन्तव्य पद अभी भी बहुत दूर है।

अष्टम परिच्छेद वैशेषिक दर्शन ✓

वैशेषिकदर्शन का महत्त्व

न्यायदर्शन और वैशेषिकदर्शन ये दोनों 'समानतन्त्र' हैं। अर्थात् ये परस्पर बहुत मिलत-जुलते हैं। कुछ ही सिद्धान्तों में इन दोनों के मत में भेद है। इनको देखकर ऐसा भालूम होना है कि न्यायशास्त्र की अपेक्षा वैशेषिकशास्त्र कुछ ऊँचे स्तर पर अवश्य है। यद्यपि व्यावहारिकता में वैशेषिकों को भी भुक्ति नहीं मिनी है, जगत् की सभी बातों को ये लोग भी नैयायिकों के समान स्वीकार करते हैं तथापि वैशेषिकों की दृष्टि कुछ सूक्ष्म है, जैसा आगे स्पष्ट होगा। यही कारण है कि न्यायशास्त्र के पदचान् वैशेषिकदर्शन का विवेचन किया गया है।

इस ज्ञान की ध्यान में रहना आवश्यक है कि परमनस्त्व को जानने के लिए, अर्थात् दर्शन के चरम लक्ष्य तक पहुँचने के लिए, अपने दृष्टिकोण में जगत् के सभी पदार्थों का ज्ञान आवश्यक है। इस ज्ञान की प्राप्ति के लिए 'प्रमाणों' की आवश्यकता है। ऐसी स्थिति में यह रमरण रखना है कि प्रमाणता 'प्रमेयों के ज्ञान' की है, 'प्रमाण' तो माधन है। न्यायशास्त्र में 'प्रमाणों के विचार' की प्राधान्य दिया गया है और वैशेषिकशास्त्र में 'प्रमेयों के विचार' की प्राधान्य दिया गया है। इस में वैशेषिक-शास्त्र का विपरीत महत्त्व स्पष्ट है।

वैशेषिकदर्शन का धृष्टि वर्गीकरण यह हुआ यह कहना बटिन है। बौद्धमत के धर्मों में इस दर्शन का जन्मेन मिलता है। जैन दर्शनों में भी इसके पदार्थों की चर्चा है। इन बातों को ध्यान में रखने में यह कहा जा सकता है कि इसका वर्गीकरण बौद्धमत के अवान्तर मतों के वर्गीकरण के पूर्व ही हुआ होगा।

साहित्य

भारि-अवर्तक कथा—इसके आदि प्रवर्तक 'कथाव', 'कथाभुक्' या 'क कथाव' में। इन्हीं ने मूलक में, इस अध्यायी में, 'वैशेषिकदर्शन' नाम के एक ग्रन्थ की रचना की।

इन ग्रन्थों पर 'रावण' ने एक 'भाष्य' लिखा था। यह ग्रन्थ भी नहीं मिलता, किन्तु ब्रह्मगुप्त-शङ्करभ्यास की टीका 'रत्नप्रभा' में तथा अन्य ग्रन्थों में भी इन भाष्यों की कहीं है, किन्तु यह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। कहा जाता है कि एक कोई भरद्वाज ने एक 'वृत्ति' इस दर्शन पर लिखी थी। यह भी अब नहीं मिलती।

छठी सदी में पूर्व 'प्रसारतपाव' या 'प्रसारतपेव' नाम के एक बड़े विद्वान् हुए। वैशेषिक दर्शन के प्रतिपादक ग्रन्थों का उन्नेय करने हुए इन्होंने 'विशेषवर्ममण्ड' नाम का एक मनीषाग्रन्थ लिखा। इस ग्रन्थ को विद्वानों ने 'भारि-ग्रन्थ' के समान आदर दिया। कुछ लोग इसे 'प्रसारतपावभाष्य' भी कहते हैं, किन्तु इस में 'भाष्य' का लक्षण, 'स्वपरादि च धर्मगते', नहीं पड़ता।

यह ग्रन्थ इतना व्यापक हुआ कि इस पर अनेक टीकाएँ लिखी गयीं जिनमें तीन मुख्य हैं। दाक्षिणात्य ज्योतिषिषाचार्य ने 'ज्योतिषनी', मिथिला देश के रहने वाले उदयनाचार्य ने 'किरणावली' तथा बंगाल के श्रीधराचार्य ने 'कन्दली' नाम की टीका लिखी। इनमें भी 'किरणावली' सब से विशेष महत्व की व्याख्या है। इस पर अनेक टीकाएँ लिखी गयीं और इस ग्रन्थ के पढ़ने वालों का भी विद्वन्मण्डली में बहुत आदर होता था।

इसके बाद भी सम्भवतः वैशेषिक-दर्शन पर अवश्य ग्रन्थ लिखे गये होंगे, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं।

बारहवीं सदी में बल्लभाचार्य ने 'न्यायलीलावती' नाम का ग्रन्थ लिखा। इन बल्लभाचार्य ग्रन्थ पर अनेक व्याख्याएँ लिखी गयीं, जिन में गंगेय उपाध्याय के पुत्र वर्द्धमान का 'प्रकाश' शंकरमिश्र का 'अष्टाक्षरार्ण' तथा रघुनाथशिरोमणि की 'दीपति' बहुत प्रसिद्ध हैं।

^१ २-२-११।

^२ मुरारिमिश्र—अनघरायवनाटक—'वैशेषिककटन्वोपनिष्ठो जगद्विजयमानः पर्यटामि', पञ्चम अंक, पृष्ठ १९१ काव्यमाला-संस्करण।

षष्ठहवीं सदी में वैशेषिकमूत्रो पर, मिथिला के प्रसिद्ध दार्शनिक विद्वान् शंकर-
शंकरमिथ मिथ ने 'उपस्कार', बंगाल के जयनारायणभट्टाचार्य ने 'विवृति'
नया चन्द्रबान्तभट्टाचार्य ने 'भाष्य' लिखा है। उपस्कार सब
ने उत्तम ग्रन्थ है।

इनके अतिरिक्त शिवाचित्यमिथ (१०वीं सदी), पद्मनाभमिथ (१६वीं सदी)
आदि अनेक विद्वान् मिथिला में हुए जिन्होंने वैशेषिक-दर्शन पर साक्षान् तथा परम्परा
रूप में अनेक ग्रन्थ लिखे हैं।

न्याय-वैशेषिक दर्शन

इस प्रकार न्याय-दर्शन तथा वैशेषिक-दर्शन इन दोनों की परम्परा लगभग
षष्ठहवीं सदी तक स्वतन्त्र रूप से चली आई। इनके पश्चात् दोनों दर्शनों के विषयों
को इकट्ठा कर 'न्याय-वैशेषिक' दर्शन के नाम से अनेक ग्रन्थ लिखे गये। इनमें सबसे
प्रसिद्ध ग्रन्थ है—

विद्वानाध्यापमहाराय रविन 'भाषापरिच्छेद' या 'कारिकावली'। इसकी टीका
'न्यायमुक्तावली' श्री उन्ही की रचना है। यह ग्रन्थ बहुत व्यापक हुआ और इस पर
अनेक टीकाएँ लिखी गयीं, जिनमें 'दिलकरी', 'रामरत्नी', 'मंगूवा'
विद्वानाध्यापमहाराय १७वीं सदी आदि अति प्रसिद्ध हैं। इसी एकमात्र ग्रन्थ को पढ़कर नव्य-न्याय
की सीढ़ी से लोग परिचित हो जाते हैं।

बरवराजमिथ की 'तार्किकरत्ना', अन्नभट्ट का 'तर्कसंग्रह', जयशोभभट्टाचार्य का
अन्नभट्ट १७वीं सदी 'तर्कामृत', आदि अनेक छोटे बड़े ग्रन्थ लिखे गये जिन को
प्रारम्भ में लोग पढ़ते हैं।

आजकल न्याय के पढ़ने वाले तो 'नव्यन्याय' को पढ़ते हैं, किन्तु थोड़े में न्याय-
शास्त्र के तत्त्वों को जानने के लिए मुक्तावली आदि न्यायवैशेषिक के ग्रन्थों को ही
लोग पढ़ते हैं।

इस दर्शन को 'वैशेषिकदर्शन' कहने का कारण प्रायः है—'विशेष' पदार्थों को
वैशेषिकदर्शन स्वीकार करना। इस प्रकार का पदार्थ किसी अन्य दर्शन में
का नामकरण नहीं है। विद्वन्मण्डली में एक कारिका प्रसिद्ध है—

द्विष्टे च पक्षजोत्पत्तौ विभागे च विभाज्ये ।

यस्य न स्वस्तिता वृद्धिस्तं वै 'वैशेषिकं' विदुः ॥

इसमें मालूम होता है कि द्वैतव्युत्पत्ति, पाकज, विभागज-विभाग, इन में वैशेषिक का अपना स्वतन्त्र मत है, अथवा वैशेषिकों ने ही अपने दर्शन में इन विषयों का विशेष-रूप से प्रतिपादन किया है। इन्हीं कारणों से इस दर्शन का 'वैशेषिक' नाम पड़ा। इसका 'कणाददर्शन' तथा 'मीलन्यदर्शन' भी नाम है।

पदार्थों का विचार

न्याय और वैशेषिक ये दोनों समानतन्त्र हैं, अर्थात् ये दोनों एक ही स्तर के दर्शन हैं। ये व्यावहारिक जगत् से विशेष सम्बन्ध रखते हैं। कुछ मिद्धान्तों में तो इतना मतभेद अवश्य है, जिस का निरूपण बाद को हम करेंगे, किन्तु माधारण-रूप से इन दोनों में मतभेद नहीं के समान है। यहाँ उनके पदार्थों का संक्षेप में निरूपण करना आवश्यक है।

वैशेषिक-दर्शन प्रधान-रूप से 'प्रमेय' का निरूपण करता है, जिन प्रकार न्याय-दर्शन प्रधान-रूप से 'प्रमाण' का विचार करता है। वैशेषिक के मन में जगत् को मभी वस्तुएँ सात पदार्थों में बाँटी गयी हैं। वे द्रव्य, गुण, कर्म, पदार्थों के भेद सामान्य, विशेष, समवाय तथा अभाव हैं।

(१) द्रव्य—कार्य के समवायिकारण को 'द्रव्य' कहते हैं। गुणों का आधार 'द्रव्य' होता है। पृथ्वी, जल, तेजस्, वायु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा तथा मनस् ये भी 'द्रव्य' कहलाते हैं। इनमें से प्रथम चार द्रव्यों के निरूपण और अनिरूप्य ये दो भेद हैं। निरूप्य को 'परमाणु' तथा अनिरूप्य को 'कार्य' कहते हैं। चारों भूतों के उस हिस्से को 'परमाणु' कहते हैं, जिसका पुनः भाग न किया जा सके, अतएव यह निरूप्य है। पृथ्वी-परमाणु के अनिरूप्य अन्य परमाणुओं के गुण भी निरूप्य हैं।

जिसमें 'गन्ध' हो वह 'पृथ्वी'; जिसमें 'शीतस्पर्श' हो वह 'जल'; जिसमें 'उष्ण-स्पर्श' हो वह 'तेजस्'; जिसमें रूप न हो तथा अग्नि के गरोग में उत्पन्न न होने वाला, अनुष्ण और अशीत 'स्पर्श' हो, वह 'वायु', तथा 'शब्द' जिसका गुण हो, जर्णान् शब्द का जो समवायिकारण हो, वह 'आकाश' है। ये पाँच 'भूत' भी कहलाते हैं।

आकाश, वायु, दिक् तथा आत्मा ये चार 'विभू' द्रव्य हैं। 'मनस्' अद्वैतिक परमाणु है और निरूप्य भी है। आज्ञा, कर्म, इस समय, उग

ममय, माम, वर्ष, आदि समय के व्यवहार का जो असाधारण कारण है वह 'काल' है। यह नित्य और व्यापक है। पूर्व, पश्चिम, उत्तर, दक्षिण, आदि दिशाओं तथा विदिशाओं का जो असाधारण कारण है, वह 'दिक्', है। यह नित्य तथा व्यापक है। 'आत्मा' और 'मनस्' का स्वरूप न्यायमन के समान ही है।

(२) गुण—कायं का अममवायि-कारण 'गुण' है। रूप, रस, गन्ध, स्पर्श, मर्यादा, परिमाण, पृथक्त्व, मयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व, गुरुत्व, द्रव्यत्व, स्नेह (चिकनापन), दाह्य, ज्ञान, मुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म-अधर्म तथा मस्कार ये चौविध 'गुण' के भेद हैं। इनमें से रूप, गन्ध, रस, स्पर्श, स्नेह, स्वाभाविक द्रव्यत्व, दाह्य तथा ज्ञान से लेकर मस्कार पर्यन्त, ये 'बैशेषिक-गुण' हैं, अवशिष्ट 'साधारण गुण' हैं। 'गुण' द्रव्य ही में रहते हैं।

(३) कर्म—क्रिया को 'कर्म' कहते हैं। ऊपर फेंकना, नीचे फेंकना, निकुटना, फैलाना तथा (अन्य प्रकार के) गमन, जैसे घमण, स्पन्दन, रेषन, आदि, ये पाँच 'कर्म' के भेद हैं। 'कर्म' द्रव्य ही में रहता है।

(४) सामान्य—अनेक वस्तुओं में जो एक ही बुद्धि होती है, उसके कारण को 'सामान्य' या 'जाति' कहते हैं। जैसे—अनेक प्रकार के घटों में प्रत्येक 'घट' में जो 'यह घट है' इस प्रकार की एक ही बुद्धि होती है, उसका कारण उसमें रहने वाला 'सामान्य' है, जिसे वस्तु के नाम के भागे 'स्व' लगाकर कहा जाता है, जैसे—घटस्व, पटस्व। 'स्व' में उस जाति के अन्तर्गत सभी व्यक्तियों का ज्ञान होता है।

यह नित्य है और द्रव्य, गुण तथा कर्म में रहता है। अधिक स्थान में रहने वाला सामान्य, 'पर-सामान्य' या 'सत्ता-सामान्य' या 'पर-सत्ता' कहा जाता है। 'सत्ता-सामान्य' द्रव्य, गुण तथा कर्म इन तीनों में रहता है। प्रत्येक वस्तु में रहने वाला तथा अव्यापक जो सामान्य हो, वह 'अपर-सामान्य' या 'सामान्य-विशेष' कहा जाता है। एक वस्तु को दूसरे वस्तु में पृथक् करना 'सामान्य' का धर्म है।

(५) विशेष—द्रव्यों के अन्तिम विभाग में रहने वाला तथा नित्य-द्रव्य में रहने वाला 'विशेष' कहलाता है। नित्य-द्रव्यों में परस्पर भेद करने वाला एकमात्र यही पदार्थ है। यह अनन्त है।

इससे स्पष्ट हो जाता है कि डिजिटल, वास्तव, विज्ञान विज्ञान का अर्थ अलग-अलग है, अर्थात् वैज्ञानिकों के ही अपने दर्शन में विज्ञान का प्रतीकात्मक विचार है। इसी कारणों से हम दर्शन का पता। इसका 'क्या दर्शन' तथा 'कौन-कौन' भी बात है।

पदार्थों का विचार

व्यापक और वैज्ञानिक से दोनों सम्मानित है, अर्थात् से दोनों एक है। ये व्यापकतात्मक तन्त्र में विज्ञान सम्मानित हैं। कुछ विज्ञान सम्मानित अवस्था है, जिस का निष्कर्ष बाद की तन्त्र करने, किन्तु ये दोनों में सम्मानित नहीं के सम्मान है। यहाँ उन पदार्थों का विशेष आवश्यक है।

वैज्ञानिक-दर्शन प्रधान-कार्य में 'प्रमेय' का निष्कर्ष करना है दर्शन प्रधान-कार्य में 'प्रमाण' का विचार करना है। वैज्ञानिक पदार्थों के भेद सभी सम्पूर्ण मात्र पदार्थों में बाँटी गयी है। सामान्य, विशेष, समस्त तथा अभाव है।

(१) द्रव्य—वायु के समवायिकरण को 'द्रव्य' कहते हैं। 'द्रव्य' होता है। पृथ्वी, जल, मेज, वायु, आदि गया मनम् ये भी 'द्रव्य' कहलाते हैं। इनमें ने प्र और अनित्य ये दो भेद हैं। नित्यत्व को 'परम' कार्य' कहते हैं। चारों भूतों के उन हिस्से को पुनः भाग न किया जा सके, अतएव यह न अतिरिक्त अन्य परमाणुओं के गुण भी नित्य।

जिसमें 'गन्ध' हो वह 'पृथ्वी'; जिसमें 'जिसमें 'उष्ण-स्पर्श' हो वह 'तेजस्'; जिसमें 'से उत्पन्न न होने वाला, अनुष्ण और अस्पर्श' जिसका गुण हो, अर्थात् शब्द का 'आकाश' है। ये पाँच 'भूत' भी कहलाते

आकाश, काल, दिक् तथा आत्मा
अधौनिक परमाणु है और ।

के साथ तथा पूर्व-जन्मों के कर्मों के संस्कारों के साथ तथा 'अदृष्ट'-रूप में धर्म और अधर्म के साथ विद्यमान रहती है। परन्तु इस समय प्रलय में जीवात्मा सृष्टि का कोई कार्य नहीं होना। कारण-रूप में सभी वस्तुएँ उस समय की प्रतीक्षा में रहती हैं, जब जीवों के सभी 'अदृष्ट' कार्य-रूप में सृष्टि का कारण परिणत होने के लिए तैयार हो जाते हैं। परन्तु 'अदृष्ट' जड़ है, तथा उसकी शरीर के न होने से 'जीवात्मा' भी कोई कार्य नहीं कर सकती, प्रक्रिया 'परमाणु' आदि सभी जड़ हैं, फिर सृष्टि के लिए 'क्रिया' किस प्रकार उत्पन्न हो ?

इसके उत्तर में यह जानना चाहिए कि उत्पन्न होने वाले जीवों के कल्याण के लिए परमात्मा में 'सृष्टि करने की इच्छा' उत्पन्न हो जाती है, जिससे जीवों के 'अदृष्ट' कार्योंमूल हो जाते हैं। परमाणुओं में एक प्रकार की क्रिया उत्पन्न हो जाती है, जिससे एक परमाणु दूसरे परमाणु में मयुक्त हो जाते हैं। दो परमाणुओं के संयोग से एक 'द्व्यणुक' उत्पन्न होता है। पार्थिव शरीर के उत्पन्न करने के लिए जो दो परमाणु इकट्ठे होते हैं वे पार्थिव परमाणु हैं। वे दोनों उत्पन्न हुए 'द्व्यणुक' के समवायिकारण हैं। उन दोनों का 'संयोग' अममवायिकारण है और अदृष्ट, ईश्वर की इच्छा, आदि निमित्तकारण है। इसी प्रकार जलीय, तैजस, आदि शरीर के सम्बन्ध में समझना चाहिए।

यह स्मरण रखना चाहिए कि 'सजातीय' दोनों परमाणु मात्र ही से सृष्टि नहीं होती। उनके साथ एक 'विजातीय' परमाणु—जैसे जलीय परमाणु, भी रहता है। 'द्व्यणुक' में 'अणु' परिमाण है इसलिए वह दृष्टिगोचर नहीं होना। द्व्यणुक में जो कार्य उत्पन्न होगा, वह भी 'अणु' परिमाण का ही रहेगा और वह भी दृष्टिगोचर न होगा। अतएव द्व्यणुक से स्थूल कार्य-द्रव्य की उत्पन्न करने के लिए 'तीन संख्या' की सहायता ली जाती है। म्हाय-वैशेषिक में स्थूल द्रव्य, स्थूल द्रव्य या पृथक् परिमाण वाले द्रव्य से, तथा तीन संख्या में, उत्पन्न होता है। इसलिए यहाँ 'द्व्यणुक' की तीन संख्या में स्थूल द्रव्य 'त्र्यणुक या त्रयरेणु' की उत्पत्ति होती है। चार त्र्यणुक में 'चतुरणुक' उत्पन्न होता है। इसी क्रम में पृथिवी तथा पार्थिव द्रव्यों की उत्पत्ति होती है। इसी प्रकार जलीय, तैजस तथा वायवीय द्रव्यों की भी उत्पत्ति होती है। द्रव्य के उत्पन्न होने के पश्चान् उसमें गुणों की भी उत्पत्ति होती है। यही सृष्टि की प्रक्रिया है।

मगार में जिनकी शक्तपूर्ण उत्पन्न होती है सभी उत्पन्न हुए जीवों के भोग के लिए ही है। अपने पूर्व-जन्म के कर्मों के प्रभाव में जीव मगार में उत्पन्न होता है। एक विशेष प्रकार के कर्मों का भोग करने के लिए वह जीव उत्पन्न होता है। उसी प्रकार भोग में अनुकूल उसके शरीर, मीन, कुल, देश, आदि सभी होते हैं। जब वह विशेष भोग सम्पन्न हो जाता है, तब उसकी मृत्यु होती है। इसी प्रकार अपने-अपने भोग के सम्पन्न होने पर सभी जीवों की मृत्यु होती है।

संहार की प्रक्रिया

मगार के लिए भी एक क्रम है। कार्य-द्रव्य में, अर्थात् घट में, प्रहार के कारण उसके अवयवों में एक क्रिया उत्पन्न होती है। उस क्रिया में उसके अवयवों में विभाग होता है, विभाग में अवयवों (घट) के आरम्भक मयोंगो का नाश होता है और फिर घट नष्ट हो जाता है। इसी क्रम में ईश्वर की इच्छा में सम्मत्त कार्य-द्रव्यों का एक समय नाश हो जाता है। इसमें स्पष्ट है कि 'अममवायिकाग्ण' के नाम में कार्य-द्रव्य का नाश होता है। सभी 'ममवायिकाग्ण' के नाम में भी कार्य-द्रव्य का नाश होता है।

ऊपर न्यायमत के अनुसार 'संहार' की प्रक्रिया वही सभी है। वैशेषिकमत में दृष्टि के प्रहार में घट के परमाणुओं में क्रिया उत्पन्न होती है, उसमें उस घट के द्रव्य-युक्त के दो परमाणुओं के बीच में जो मयोंग है उसका नाश होता है। तब द्रव्ययुक्त का नाश होता है, तब 'मीन मय्या' का नाश, पदचात् श्रवणुक्त का नाश, इस क्रम में घट का अन्त में नाश होता है।

इसका ध्येय है कि बिना कारण के नाश हुए कार्य का नाश नहीं हो सकता। अतएव मृष्टि की तरह संहार के लिए भी 'परमाणु' में ही क्रिया उत्पन्न होती है और परमाणु तो नित्य है, उसका नाश नहीं होता, किन्तु दो परमाणुओं के मयोंग का नाश होता है और फिर उससे उत्पन्न द्रव्ययुक्त-रूप कार्य का तथा उसी क्रम में श्रवणुक्त एवं चतुरणुक्त तथा अन्य कार्यों का भी नाश होता है। नैयायिक लोग स्मूल-दृष्टि के अनुसार इतना सूक्ष्म विचार नहीं करते। उनके मत में आधात मात्र ही से एक वार्गी स्मूल द्रव्य नष्ट हो जाता है। कार्य-द्रव्य के नाश होने पर उसके गुण नष्ट हो जाते हैं। इसमें भी पूर्ववत् दो मत हैं। जिनका निरूपण 'पाञ्चज-प्रक्रिया' में किया गया है।

ज्ञान का विचार

न्याय मत की तरह वैशेषिक मत में भी 'बुद्धि', 'उपलब्धि', 'ज्ञान' तथा 'प्रत्यय' में सम्मान अर्थ के बोधक शब्द हैं अन्य दर्शनों में ये सभी शब्द भिन्न-भिन्न

। 'पारिभाषिक' अर्थ में प्रयुक्त होते हैं। 'बुद्धि' के अनेक भेद होने पर भी प्रधान रूप से इसके दो भेद हैं—विद्या और अविद्या। 'अविद्या' के चार भेद हैं—मत्तय, विपर्यय, अनध्यवसाय तथा स्वप्न।

। अविद्या के भेद

। 'संगम' तथा 'विपर्यय' का निरूपण न्याय में किया गया है। वैशेषिक मत में इनके अर्थ में कोई अन्तर नहीं है। अनिश्चयवादीक ज्ञान को 'अनध्यवसाय' कहते हैं। जैसे—बटहल को देखकर बाहीक को एक सास्ना आदि से युक्त वाय को देखकर नारिकेल डीप बामियों के मन में घटा होता है कि यह क्या है ?

। दिन भर कार्य करने में शरीर के सभी अंग थक जाते हैं। उनको विधाम की अपेक्षा होती है। इन्द्रियाँ विमोचक बन जाती हैं और मन में लीन हो जाती है। फिर मन 'मनोबह-नाडी' के द्वारा 'पुरीतन्' नाडी में विधाम के लिए चला जाता है। वहाँ पहुँचने के पहले, पूर्व-कर्मों के मत्कारों के कारण तथा बात, पित्त और कफ इन तीनों के बीपम्य के कारण, अदृष्ट के सहारे उम समय मन को अनेक प्रकार के विषयों का प्रत्यक्ष होता है, जिसे स्वप्नज्ञान कहते हैं।^१

। यहाँ इतना ध्यान में रखना चाहिए कि वैशेषिक मत में 'ज्ञान' के अन्तर्गत ही 'अविद्या' को रखता है और इसी लिए 'अविद्या' को मिथ्या-ज्ञान कहते हैं। बहुतों का कहना है कि ये दोनों शब्द परस्पर विरुद्ध हैं। जो 'मिथ्या' है, वह 'ज्ञान' नहीं कहा जा सकता और जो 'ज्ञान' है, वह कदापि भी 'मिथ्या' नहीं कहा जा सकता।

। 'विद्या' भी चार प्रकार की है—प्रत्यक्ष, अनुमान, स्मृति तथा आर्य। यहाँ यह ध्यान में रखना है कि ग्याय में 'स्मृति' को मयार्थज्ञान नहीं कहा है। वह तो ज्ञान ही का ज्ञान है। इसी प्रकार 'आर्य' ज्ञान भी नैयामिक नहीं मानते। नैयामिकों के 'शब्द' या 'आगम' को 'अनुमान' में तथा 'उपमान' को 'प्रत्यक्ष' में वैशेषिकों में अन्तर्भूत किया है।

। वेद के रचने वाले ऋषियों को भूत तथा भविष्य का ज्ञान प्रत्यक्ष के समान होता है। उममें इन्द्रिय और अर्थ के मन्त्रिकर्ष की आवश्यकता नहीं रहती। यह 'प्रतिभ-
(प्रतिभा में उत्पन्न) ज्ञान' या आर्षज्ञान कहलाना है। यह ज्ञान
। आर्षज्ञान विमुक्त अन्न करण वाले जीव में भी कभी-कभी हो जाता है।

^१ प्रमास्तपादभाष्य-बुद्धिनिरूपण।

जैसे—एक पवित्र कन्या कहती है—‘कल मेरे भाई आवेंगे’ और सधमुच कल उनके भाई आ ही जाते हैं।^१ यह प्रातिम-ज्ञान है।

‘प्रत्यक्ष’ और ‘अनुमान’ के विचार में दोनों दर्शनों में कोई भी मतभेद नहीं है इसलिए पुनः इनका विचार यहाँ नहीं किया गया।

कर्म का बहुत विस्तृत विवेचन वैशेषिक दर्शन में किया गया है। न्याय दर्शन में कहे गये ‘कर्म’ के पाँच भेदों को ये लोग भी उन्ही अर्थों में स्वीकार करते हैं। कामिक चेष्टाओं ही को वस्तुतः इन लोगों में ‘कर्म’ कहा है। फिर भी सभी चेष्टाएँ ‘प्रयत्न’ के तारतम्य ही से होती हैं। अतएव वैशेषिक दर्शन में उक्त पाँच भेदों के प्रत्येक के साक्षात् तथा परम्परा में ‘प्रयत्न’ के सम्बन्ध से कोई ‘कर्म’ प्रयत्न-पूर्वक होते हैं, जिन्हें ‘सत्प्रत्यय-कर्म’ कहते हैं, कोई बिना प्रयत्न के होते हैं, जिन्हें ‘असत्प्रत्यय-कर्म’ कहते हैं। इनके अतिरिक्त कुछ ऐसे ‘कर्म’ होते हैं, जैसे पृथिवी आदि महामूर्तों में, जो बिना किसी प्रयत्न के होते हैं, उन्हें ‘अप्रत्यय-कर्म’ कहते हैं।^२

इन सब बातों को देखकर यह स्पष्ट है कि वैशेषिक मत में तत्त्वों का बहुत सूक्ष्म विचार है। फिर भी मासार्थिक विषयों में न्याय के मत में वैशेषिक बहुत सहमत हैं। अतएव ये दोनों ‘समानान्व’ कहे जाते हैं।

न्याय-वैशेषिक के मतों में बरस्पर भेद

इन दोनों दर्शनों में जिन बातों में भेद है, उनमें से कुछ भेदों का उल्लेख पूर्व में किया जा चुका है, फिर भी महत्वपूर्ण भेदों का पुनः उल्लेख यहाँ किया जाता है—

- (१) न्यायदर्शन में ‘प्रमाणों’ का विशेष विचार है। प्रमाणों ही के द्वारा तत्त्व-ज्ञान होने में मोल की प्राप्ति हो सकती है। साधारण लौकिक दृष्टियों को ध्यान में रखकर न्यायशास्त्र के द्वारा तत्त्वों का विचार किया जाता है। न्यायमत में मोलह ‘प्रमाण’ है और नौ ‘प्रमेय’ है।

वैशेषिकदर्शन में ‘प्रमेयों’ का विशेष विचार है। इन शास्त्र के अनुसार तत्त्वों का विचार करने में लौकिक दृष्टि से दूर भी शास्त्रज्ञ

^१ प्रमाणसाहचर्य-अद्विनिवृत्तय ।

^२ प्रमाणसाहचर्य-अद्विनिवृत्तय ।

^३ उल्लेखित-अनन्तेश्वर आदि अंतर, पृष्ठ ३८५०

जाते हैं। इनकी दृष्टि मूढम-जगत् के द्वार तक जाती है। इसलिए इस शास्त्र में प्रमाण का विचार गौण समझा जाता है। वैशेषिक मत में सात 'पदार्थ' हैं और नौ 'द्रव्य' हैं।

- (२) प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान तथा दृढ इन चार प्रमाणों को न्यायदर्शन मानता है, किन्तु वैशेषिक केवल प्रत्यक्ष और अनुमान इन्हीं दो प्रमाणों को मानता है। इसके अनुसार 'दृढप्रमाण' अनुमान में अन्तर्भूत है। कुछ विद्वानों ने इसे स्वतन्त्र प्रमाण भी माना है।
- (३) न्यायदर्शन के अनुसार त्रिनयी इन्द्रियाँ हैं उनके प्रकार के प्रत्यक्ष होते हैं, जैसे—बाधुप, धावण, शसन, घ्राणन तथा स्पर्शन। किन्तु वैशेषिक के मत में एकमात्र 'बाधुप' प्रत्यक्ष ही माना जाता है।
- (४) न्यायदर्शन के मत में 'ममभाव' का प्रत्यक्ष होता है, किन्तु वैशेषिक के अनुसार हमारा ज्ञान अनुमान से होता है।
- (५) न्यायदर्शन के अनुसार समार को सभी 'कार्य-वस्तु' स्वभाव ही से छिद्र-वाली (Porous) होती है। वस्तु के उत्पन्न होते ही वही छिद्रों के द्वारा उन ममस्त वस्तुओं में भीतर और बाहर आग या तेज प्रवेश करता है तथा परमाणु पर्यन्त उन वस्तुओं को पकाता है। जिस समय तेज की बगलें उस वस्तु में प्रवेश करती हैं, उस समय उस वस्तु का नाश नहीं होता है। यही अवस्था में Chemical Action कहलाता है। जैसे—कुम्हार घड़ा बनाकर आँवे में रखकर जब उसमें आग लगाता है, तब घड़ा के प्रत्येक छिद्र से आग की बगलें उस घड़े में प्रवेश करती हैं और घड़े के बाहरी और भीतरी सभी हिस्सों को पकाती हैं। घड़ा बँसा का बँसा ही रहता है, अर्थात् घड़े के नाश हुए बिना ही उसमें पाक हो जाता है। इसे ही न्यायशास्त्र में 'पिठरपाक' कहते हैं।

वैशेषिकों का कहना है कि कार्य में जो गुण उत्पन्न होता है, उसे पहले उस कार्य के समवायिकारण में उत्पन्न होना चाहिए। इसलिए जब कच्चा घड़ा आग में पकने को दिया जाता है, तब आग सबसे पहले उस घड़े के त्रितने परमाणु है, उन सब को पकाती है और उसमें दूसरा रस उत्पन्न करती है। फिर तमयः बहु घड़ा भी पक जाता है और उसका रस भी बदल जाता है। इस प्रक्रिया के अनुसार जब कुम्हार

कच्चे घड़े को आग में गरम करने के लिए देना है, सब तैयार के जोर से उस घड़े का परमाणु पर्यन्त नाश हो जाना है और उसके परमाणु अलग-अलग हो जाने हैं। पश्चात् उनमें रूप बदल जाता है, अर्थात् घड़ा नष्ट हो जाता है और परमाणु के रूप में परिवर्तित हो जाना है और रंग बदल जाता है, फिर उस घड़े में लाभ उठाने वालों के अदृष्ट के कारणवश मृष्टि के रूप में फिर से बन कर वह घड़ा तैयार हो जाता है। इस प्रकार उन पञ्च परमाणुओं से संसार के समस्त पदार्थ, भौतिक, या अधभौतिक तैयार के कारण बनने रहने हैं। इन वस्तुओं में जिनमें परिवर्तन होने हैं वे सब इसी 'पारक-प्रक्रिया' (Chemical Action) के कारण होते हैं। यह ध्यान रखना आवश्यक है कि यह 'पारक' केवल पृथिवी और पृथिवी से बनी हुई वस्तुओं में होना है। इसे वैज्ञानिक 'पीलुपाक' कहते हैं।^१

- (६) नैयायिक अमिद, विरद, अनैकान्तिर, प्रकरषमय तथा कालात्पदादिष्ट ये पाँच 'हेत्वाभास' मानते हैं, किन्तु वैज्ञानिक विरद, अमिद तथा मंसिर, ये ही तीन 'हेत्वाभास' मानते हैं।
- (७) नैयायिकों के मत में पुण्य से उत्पन्न 'स्वप्न' मत्प और पाप से उत्पन्न 'स्वप्न' असत्य होने हैं, किन्तु वैज्ञानिक के मत में सभी 'स्वप्न' भ्रमण हैं।
- (८) नैयायिक लोग 'शिव' के भक्त हैं और वैज्ञानिक 'महेश्वर' या 'पशुपति' के भक्त हैं। आगम-शास्त्र के अनुसार इन देवताओं में परस्पर भेद है।
- (९) इनके अतिरिक्त 'कर्म की स्थिति' में, 'वेदास्य सत्कार' में, 'सत्त्वगोपार्थि' में, 'विभागज-विभाग' में, 'द्वित्व संख्या की उत्पत्ति' में, 'विभुओं के बीच भजसंयोग' में, 'आत्मा के स्वरूप' में, 'अर्थ शब्द के अभिप्राय' में, 'मुकुमारत्व' और 'कर्कशत्व' जाति के विचार में, 'अनुमान के सम्बन्धों' में, 'स्मृति के स्वरूप' में, 'आर्प-ज्ञान' में तथा 'पार्थिव शरीर के विभागों' में भी परस्पर इन दोनों शास्त्रों में मतभेद है।

इस प्रकार ये दोनों शास्त्र कतिपय सिद्धान्तों में भिन्न-भिन्न मत रखते हुए भी परस्पर सम्बद्ध हैं। इनके अन्य सिद्धान्त परस्पर लागू होने हैं।

^१ उद्देशमिथ—कन्सेप्शन ऑफ मंडर, पृष्ठ ७५—९२।

नवम परिच्छेद मीमांसा दर्शन

कहा जाता है कि 'मीमांसा', अन्य दर्शनों की तरह, दार्शनिक-शास्त्र नहीं है। हमके मूलमूल-ग्रन्थ में 'प्रमाणों' को छोड़ कर, अन्य किसी भी दार्शनिक तत्त्व का विचार नहीं है। इन प्रमाणों का भी विचार अन्य दर्शनों की तरह कोई दार्शनिक 'प्रमेय' के जानने के लिए नहीं किया गया है, बल्कि मीमांसा के मुख्य विषय 'धर्म' को जानने के लिए, तथा वैश्व-विचार के लिए है। बाद को मूल के ऊपर व्याख्या करने वालों ने आत्मा, मुक्ति, दारी, इन्द्रिय, अपूर्व, आदि दार्शनिक तत्वों का भी विवेचन इस शास्त्र में किया है। तथापि इन तत्वों का विचार दर्शन-शास्त्र की तरह बहुत समन्वित नहीं है। यही बात कुमारिल ने एक प्रकार से कही है।¹

ऐसी स्थिति में भी 'मीमांसा' को दर्शनशास्त्र में परिणत करने के लिए युक्ति दी जा सकती है। मीमांसा में 'धर्म' का विचार है। जिसने इस लोक तथा परलोक में कल्याण की प्राप्ति हो, उसी को 'धर्म' कहते हैं।² इस प्रकार 'धर्म' का विचार भी दर्शनशास्त्र का ही विषय है।

बीड़ों के द्वारा वेद तथा वैदिक धर्म के ऊपर जब बहुत आक्षेप हुआ, उस समय वेद की रक्षा के लिए मीमांसाशास्त्र की रचना हुई ऐसा अनुमान होता है। यही कारण है कि व्याख्याशास्त्र की तरह मीमांसाशास्त्र की भी जन्मभूमि मिथिला बही जाती है।

¹ इत्याह नास्तिक्यनिराकरणपुरात्मास्तित्तां भाष्यवृद्धय युक्तया ।

दुर्लभमेतद्विषयस्य बोधः प्रयति वेदान्तनिवेदनेन ॥—इल्लोचनानिक, आत्म-वाद, १४८ ।

² यतोऽभ्युदयनिःशेषतत्तिष्ठिः स धर्मः ।

जिज्ञाने भीमांगक विविचारा से हुए और दृश्य निम्ने, उनसे विभी अथ एक प्रान्त में गयी
हूय । तब 'प्रदर्शित' विभी है जिसके विचार पर यह कहा जाता है कि प्रदर्शित
विचारेण भीमांगक के समय में एक गुणविभक्ति के यत्न में निर्माण विज्ञानी में वेद
भीमांगको की मन्त्रा बोद्ध को भी । यह प्रदर्शित विभी की प्रदर्शित है । 'वेद' को प्र
प्रमाण है । अतएव वेद के अर्थ का विचार करने वाला 'भीमांगक' भी दर्शन-
शास्त्र कहा जा सकता है ।

'धर्म' के विचार के उगम में कारिक, कारिक तथा मानसिक गयी मानने
का विचार आवश्यक है । इसी के द्वारा अन्तःकरण की शक्ति ही मानी है । अतएव
भीमांगक आध्यात्मिक विचार के लिए जिज्ञान को शिक्षा देता है । इसलिए इसे
भी दर्शनशास्त्र कहने में कोई आशंका नहीं है । अतएव विचार करने में यह स्पष्ट
है कि हमारे जीवन के सभी अर्थों धर्म प्रथम अर्थ तब प्रदर्शित के लिए ही विने गये
हैं कि जिस शास्त्र में धर्म (कर्तव्य) का विचार हो, उसे दर्शनशास्त्र कहने
में आशंका ही क्या है ?

इस शास्त्र की पूर्ण काल में विज्ञान सोच 'म्यामांगक' भी कहने से । इसका कारण
मान्य होता है कि इस शास्त्र की रचना लोक तथा वेद में प्रचलित 'म्यामा' के आधार
पर हुई होगी । आज भी 'म्यामांगक', 'म्यामांगक', 'म्यामा-
शास्त्र' के नाम-
करण की पुष्टि
माता', आदि भीमांग के अर्थों में 'म्यामा' शब्द का पूर्ण व्यवहार
है । इसको 'भीमांग' कहने का कारण मान्य होता है कि इनमें
भीमांग अर्थात् धर्म या वेद के अर्थ का विचार है । यह 'पूर्व-भीमांग' इसलिए कहा
जाता है कि दर्शन-शास्त्र में 'ज्ञान' के विचार करने में पूर्व 'कर्तव्य' तथा 'धर्म' का
विचार करना आवश्यक है, तभी वेदान्त में बड़े गये 'आत्मा' के सम्बन्ध में विचारों
को साधक समझ सकेगा । अतएव भीमांग को 'पूर्व' भीमांग कहा है और वेदान्त
को 'उत्तर' भीमांग कहा है । इस बात की पुष्टि, कुमारिल भट्ट के 'इत्याह नान्तिरूप-
निराकरिणः' इत्यादि कथन में भी, होती है ।

ऊपर कहा गया है कि प्रासंगिक रूप में 'आत्मा' का विचार भीमांगशास्त्र में
है । यह विचार न्याय-वैशेषिक के विचार के सदृश ही है ।
भीमांग का
दृष्टिकोण
भीमांग का चरम ध्येय है 'स्वर्गप्राप्ति' । यह लौकिक दृष्टि-
कोण की चरम अवधि है । साधारण सोच 'स्वर्ग' ही को परम
पद समझते हैं । उनकी दृष्टि से यह सर्वथा मत्त है । इन बातों को देखकर

मालूम होता है कि मीमांसाशास्त्र भी न्यायदर्शन के समान प्रधान रूप से व्यावहारिक दृष्टि का ही है। परन्तु 'आत्मा' के विचार में यह मालूम होता है कि कुछ मीमांसक लोग 'आत्मा' को स्वप्रकाश भी मानते हैं। अतएव न्यायशास्त्र के विचार के अनन्तर मीमांसा का स्थान है। न्यायशास्त्र की अपेक्षा मीमांसा सूक्ष्म स्तर का शास्त्र है।

साहित्य

इस शास्त्र का साहित्य बहुत विस्तृत है।^१ परन्तु मुख्य दार्शनिक विचार प्रत्येक ग्रन्थ के आदि में, एक ही पाद में, किया गया है। अतएव 'जैमिनिभूष', जो इसका मुख्य ग्रन्थ है, के प्रथम अध्याय के प्रथम पाद मात्र को 'तत्त्व-पाद' कहते हैं और उसी में दार्शनिक विचार किया गया है। इसलिए मुख्य ग्रन्थों का एव प्रधान आचार्यों का ही उल्लेख यहाँ किया जाता है।

जैमिनि का सूत्र-ग्रन्थ इस शास्त्र का सर्वांगपूर्ण ग्रन्थ माना जाता है। इनका समय ईसा के पूर्व तीसरी सदी बही जा सकती है। परन्तु यह इस शास्त्र के आदि प्रवर्तक नहीं है। इनके सूत्र-ग्रन्थ में बादरायण, बादरि, ऐतिहास्यन, कार्ष्णिजिनि, लावुक्यायन, प्राचीन आचार्य कामुक्यायन, आश्वेय, तथा आलेखन, इन आठ आचार्यों के नाम और इनके मतों का उल्लेख है। इनके अनिरिक्त आपिशलि, उपवर्ध, बोधायन तथा भवदास प्राचीन आचार्य हैं, जिनके मत अन्य ग्रन्थों में उद्धृत किये गये हैं।

जैमिनि ने मीमांसादर्शन के बारह अध्यायों में मीमांसा के विषयों का विचार किया है। ये विषय बारह हैं, अतएव इस ग्रन्थ को 'द्वादशलक्षणो' भी लोग कहते हैं। इसके प्रथम अध्याय, प्रथम पाद को 'तत्त्व-पाद' कहते हैं, जिसमें धर्म-विज्ञाना, धर्म-लक्षण, धर्म-प्राप्ताध्य, धर्म में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों की अपेक्षा-साहित्य, धर्म में वेद का प्रामाण्य, शब्द-नित्यता, वेद की अर्पणन्यायकता, तथा वेद के अपौरुषेयत्व का विचार है। प्रथम से 'आत्मा' आदि का भी विचार है। मीमांसा के बारह विषय ये हैं—धर्म-विज्ञाना, धर्मभेद, शेषत्व, प्रयोग्य-प्रयोजकभाव, धर्मों में त्रय, अधिकार, सामान्य तथा विशेष

^१ उमेशमिथ-क्रिटिकल बिम्लजोषाकी ओफ़ पूर्व-मीमांसा (मीमांसा-कुमु-माञ्जलि), काशी हिन्दू-विश्वविद्यालय द्वारा प्रकाशित।

अतिदेश, ऊह, वाध, तन्त्र तथा आवाप । ये पारिभाषिक शब्द हैं । इन सब का प्र तथा वेद के मन्त्रार्थ से सम्बन्ध है । इनके ही विषय इन अध्यायों में आलोचित हैं ।

मीमांसा-सूत्र पर पूर्व में अनेक टीकाएँ थीं, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं । शबरस्वामी का भाष्य ही सबसे प्राचीन एक बृहत् व्याख्या है, जो हमें आज उपलब्ध है । शबरस्वामी का समय ईसा के पश्चात् चौथी सदी में बड़ा पूर्ण कहा जा सकता है । विद्वानों ने इन्हें दूसरी सदी में रखा है । शबरस्वामी का वास्तविक नाम 'आदित्यदेव' था । जैनों के भय से यह जंगल चले गये और अपना नाम 'शबर' धारण कर लिया । यही भाष्य इस समय मूल-माना जाता है । इसके तीन मुख्य व्याख्यान कर्ता हुए—कुमारिलभट्ट, प्रभाकरमिथ तथा मुण्डरिमिथ । इन तीनों के मत में अन्तर होने के कारण वस्तुतः मीमांसा के तीन प्रधान विभाग हो गये— भाट्टमत, प्रभाकरमत, जिसे 'गुप्तमत' भी कहते हैं तथा मिथमत ।

मुख्य टीका कर्ता 'वातिकार' कुमारिल थे । छठी या सातवीं सदी में यह थे । 'शबर-दिग्विजय' के अनुसार इनके साथ संकराचार्य का वास्तविक प्रयाप में त्रिवेणी के तट पर हुआ था । कुमारिल आस्तिक तथा नास्तिक शास्त्रों के पूर्ण माता थे । बौद्ध मत का इन्होंने बहुत प्रौढ़ लगन अपने ग्रन्थों में किया है । इनके मुख्य ग्रन्थ हैं—**वर्तोरवातिक**—यह तर्क-वाद के ऊपर बृहद्वातिक ग्रन्थ है । इसमें दार्शनिक तर्कों का पूर्ण विचार है । **तन्त्रवातिक**—यह मीमांसा सूत्र के प्रथम अध्याय द्वितीय पाद से आरम्भ कर तृतीय अध्याय के अन्त पर्यन्त ग्रन्थ के ऊपर 'वातिक' है । चतुर्थ अध्याय के बाद में अध्याय के अन्त तक ग्रन्थ के ऊपर 'वातिक' का नाम है 'दृष्टांटीका' । यह बहुत छोटा ग्रन्थ है । इन्होंने 'बृहद्दीका' तथा 'अध्यटीका' भी लिखी थी, किन्तु ये उपलब्ध नहीं हैं ।

कुमारिल ने अपने ग्रन्थों के लिखने के उद्देश्य में कहा है कि मीमांसाशास्त्र मास्तिकों के अधिकार में आ गया है, उसे उद्धार कर आस्तिक पथ में लाने के लिए हमने यह प्रयत्न किया है—

प्रायेणैव हि मीमांसा लोके लोकापतीकृता ।

तामास्तिकपथे वर्ज्ज्मयं यत्नः कृतो मया ॥^१

कुमारिल के सम्बन्धी मण्डनमिथ बहुत बड़े मीमांसक तथा वेदान्ती थे। कहा जाता है कि इन्हीं के साथ शंकराचार्य का सास्त्रार्थ हुआ था और पश्चात् यह शंकर के शिष्य बन कर गुरेश्वराचार्य के नाम से प्रसिद्ध हुए। इन्होंने 'भावनाविवेक', 'विधिविवेक', 'विभ्रमविवेक', 'मीमांसानुक्रमणो', आदि ग्रन्थ लिखे।

कुमारिल के शिष्यों में सब से विशेष ज्ञानी प्रभाकरमिथ थे। इनकी विद्वत्ता से प्रसन्न होकर इन्हें कुमारिल ने 'गुरु' की उपाधि दी थी और इसी 'गुरु' के नाम से इनका स्वतन्त्र मत प्रसिद्ध है। इन्होंने 'बृहती', 'लघ्वी' में दो टीकाएँ शबरभाष्य पर लिखी हैं। 'बृहती' का कुछ अंश प्रकाशित है और अवशिष्ट अप्रकाशित है। यह बहुत प्रौढ़ विद्वान् थे। इनके मत में अनेक अवान्तर मत के प्रवर्तक भी हुए जिनमें 'खण्ड' एक बहुत बड़े विद्वान् हुए। उनका भी अपना स्वतन्त्र मत है।

शालिकतायमिथ नवम शतक के पूर्व में थे। यह प्रभाकर के प्रधान शिष्य माने जाते हैं। प्रभाकर के ग्रन्थों के ऊपर इन्होंने 'दीपसिक्ता' तथा 'अनुविमलापञ्चिका' नाम के दो टीका-ग्रन्थों को लिखा। इन्हीं की टीका के आधार पर प्रभाकर के ग्रन्थों को समझने में सौकर्य होता है।

पार्यस्तारयिमिथ कुमारिल मत के बहुत बड़े विद्वान् थे। यह दशम शतक में नेपाल में उत्पन्न हुए थे। इन्होंने 'अधिकरण-रूप' में मीमामासूत्र की सुन्दर और बहुत बड़ी व्याख्या की है, जो 'शास्त्रदीपिका' के नाम से प्रसिद्ध है। यह प्रभाकर मत के भी बड़े विद्वान् थे। 'न्यापरत्नमाला', 'तन्त्ररत्न', आदि इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं।

मुरारिमिथ बहुत बड़े मीमांसक थे। इनका ११वीं सदी के पूर्व समय कहा जाता है। इन्होंने मीमांसासूत्र पर एक बृहत् टीका लिखी थी, जिसके कुछ ही हिस्से मुम्बे, नेपाल से मिल सके। इनका 'प्रामाण्य-वाद' पर बहुत महत्त्वपूर्ण विचार है। वस्तुतः इस विषय पर भट्टमञ्जु, गुरुप्रभ, तथा मिथ्रमत ही तीन प्रधान मत हैं। इन्हीं के नाम से 'मुरारेस्तुतीयः पन्थाः' प्रसिद्ध है। किं मत का सग्रह तथा इनके पुस्तकों के प्रकाशन करने का प्रथम शौरव मुम्बे ही प्त हुआ।

देसिए—उपेक्षामिथ-‘मुरारेस्तुतीयः पन्थाः’-वज्रवम औरियण्टस कज्जकेन्त, साहोर।

सम्प्रदेय गणह्री गरी में दर्शित देस के एक बहुत बड़े मीमांसक थे। 'मीमांसा-बोत्तुम्', 'भाट्टबोत्तिता', 'भाट्टबोत्तुम्', 'भाट्टरहस्य' आदि इनके अनेक ग्रन्थ हैं। पर

भाट्टमा ने आचार्य थे। इनके ग्रन्थों पर अनेक व्याख्याएँ हैं।
सम्प्रदेय शाङ्गामट्ट, अप्ययबोत्तिता, मारायमट्ट, नीलकण्ठबोत्तिता, ईश्वरमट्ट,

आदि अनेक उद्भट मीमांसक दर्शित में हुए।

इस प्रकार मीमांसा के सगस विद्वान् मिलिया तथा कुछ दर्शित देस में जिनहोंने मीमांसानाम्त्र पर ग्रन्थ लिखे। इस शास्त्र का प्रचार बौद्धों के समय बहुत था। पञ्चान् इसका अध्ययन एक प्रकार से मृत हो गया। यह शास्त्र के उपचार तथा वेद के अर्थ की रक्षा के लिए बना था, पञ्चान् सज का ज्ञान नहीं रहने के कारण एवं वेदार्थ के ऊपर आशयों के अभाव में, इस शास्त्र में मिथिलता आगयी।

सिद्धान्तों का विचार

प्रभाकरमत

न्याय-बैद्यपिक की तरह ये लोग भी 'जगत्' की सत्ता मानते हैं। इन्द्रियों द्वारा जगत् की सत्ता का ज्ञान होता है। शबर ने द्रव्य, गुण, कर्म तथा अवयव^१ व

उल्लेख अपने भाष्य में किया है। प्रभाकर ने 'प्रकरणपञ्चिका' पदार्थ में द्रव्य, गुण, कर्म, सामान्य, समवाय, संख्या, शक्ति तथा साधु

को पदार्थ माना है। इनके लक्षण और भेद बहुत असा में बैद्यपिक मत के समान हैं। प्रभाकर का कहना है कि 'अग्नि' में दाहकता शक्ति है, जिससे वह दहन करती और जिसके अवशुद्ध होने से आग रहने पर भी दाह नहीं होता। इसी प्रकार सब वस्तु में अपनी-अपनी एक 'शक्ति' है जिसके रहने ही से वह वस्तु अपना कार्य कर सकती है। यह एक भिन्न पदार्थ है।^२ इसी प्रकार 'सादृश्य' भी एक भिन्न पदार्थ है नैयायिक लोग इन दोनों पदार्थों का क्रमशः 'अभाव' तथा 'गुण' में 'समावेश' करते हैं। गुण आदि में रहने के कारण 'संख्या' भी एक भिन्न पदार्थ माना गया है।

^१ मीमांसासूत्र, १०-३-४४।

^२ पृष्ठ ११० काशी संस्करण।

^३ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ ८१-८२।

दो 'अद्यत्सिद्धो' में समवाय सम्बन्ध होता है। दो नित्य पदार्थों में 'नित्य' है, और 'नित्य तथा अनित्य' पदार्थों में एवं 'दो अनित्य' पदार्थों में प्रभाकर इसे अनित्य मानते हैं।^१ यह अनित्य देख पड़ता है। 'नित्य' का ज्ञान अनुमान में होता है। जाति और व्यक्ति में 'समवाय' सम्बन्ध है। व्यक्ति के रहने से वह रहता है और उसके नाश होने से नष्ट हो जाता है। जिन द्रव्यों का प्रत्यक्ष हो, उन्हीं में 'जाति' रहता है, अन्यत्र नहीं। 'जाति' 'व्यक्ति' से भिन्न है।

द्रव्य—क्षिति, जल, वायु, अग्नि, आकाश, काल, आत्मा, मनस्, तथा दिक् ये द्रव्य हैं। इनका स्वरूप न्याय-वैशेषिक के समान ही है।^२ फिर भी कुछ अन्तर है जिनका उल्लेख नीचे दिया जाता है—

तीन और उष्ण स्थलों के मेंद रहने पर भी 'यह वही वायु है' इस 'प्रत्यभिज्ञा' के अनुसार 'वायु' का साक्षात् प्रत्यक्ष प्रभाकर में माना है। केवल 'पृथिवी' से ही भौतिक शरीर बनता है। अन्य भूतों का शरीर में सर्वथा अभाव है। 'जरायुज', 'अण्डज' तथा 'स्वेदज' ये तीन ही प्रकार के शरीर होते हैं। इन्हीं में भोग होने हैं। वृक्षादिषु का 'उद्भिज्ज' शरीर नहीं होता, क्योंकि इसमें भोग नहीं होता।

'आत्मा' का मानस-प्रत्यक्ष नहीं होता। 'आत्मा' जानाभय है। 'मा जानामि' (अपने को जानता हूँ) यह वाक्य 'गौण' अर्थ में प्रयुक्त होता है।

'तम' कोई पृथक् द्रव्य नहीं है।^३

गुण—वैशेषिकमत के शीविम गुणों में से मर्या, विभाग, पृथक्त्व, तथा द्वेष को हटाकर उनके स्थान में वेग का समावेश कर इसीमें 'गुण' प्रभाकर मानते हैं। इनके स्वभाव वैशेषिक के गुणों के समान हैं। किन्तु प्रभाकर मत में, वैशेषिक मत के समान शीविम 'गुण' हैं, केवल 'शब्द' के स्थान में 'नाद' तथा उनके 'गुण' का समावेश किया है यह न्याय-सिद्धान्तभाषाकार का कथन है।^४ 'नाद' शब्द का अपभारण धर्म है और इसका बान में ज्ञान होता है।

^१ प्रकरणपरिच्छेदा, पृष्ठ २६-२७।

^२ प्ररणपरिच्छेदा, पृष्ठ २४, २६-२७।

^३ रामानुजाचार्य-तन्त्ररहस्य, पृष्ठ १७-१८।

^४ पृष्ठ १७२।

‘कर्म’ को प्रत्यक्षगोचर न मानकर उसे ‘अनुमेय’ इन्होंने माना है। जब कोई वस्तु क्रियाशील होती है, तो हमें क्रिया नहीं दिखाई पड़ती, किन्तु उस वस्तु का एक स्थान से संयोग और दूसरे से विभाग होता हुआ दिखाई पड़ता है। संयोग और विभाग गुण हैं। इन्हीं गुणों से ‘कर्म’ का अनुमान होता है।

प्रत्यक्ष ज्ञान के लिए भट्टमत के लोग ‘संयोग’ मात्र को तथा प्रमाकरण के लोग ‘संयोग’, ‘समवाय’, ‘संयुक्त-समवाय’ एवं ‘सम्बन्ध-विशेषणता’ ये चार सत्त्विक मानते हैं।

कुमारिलमत

कुमारिल के मत में पदार्थ ‘भाव’ और ‘अभाव’ दो प्रकार का है। ‘अभाव’ चार प्रकार का है—‘प्राग्-अभाव’, ‘अत्यन्ताभाव’, ‘ष्वस-अभाव’ तथा ‘अन्योन्याभाव’।

‘भाव’ पदार्थ के भी चार भेद हैं—‘द्रव्य’, ‘गुण’, ‘वर्म’, तथा ‘सामान्य’। द्रव्य के ग्यारह भेद हैं—पृथिवी, जल, तेज, वायु, आकाश, दिक्, काल, आत्मा, मन, अन्धकार तथा शब्द। कोई ‘सुवर्ण’ को भी पुरुष द्रव्य मानते हैं। ‘विशेष’ और ‘समवाय’ को ये भिन्न पदार्थ नहीं मानते। ‘शब्द’ को नित्य तथा सर्वगत माना है।

यह पहले ही कहा गया है कि मीमांसक लोग भी नैयायिकों की तरह व्यवहार भूमि से बहुत सम्बन्ध रखते हैं। इसी कारण ‘अन्धकार’ को चलते हुए तथा नीच गुण में युक्त उन्होंने देखा और लोगों में व्यवहार भी है ‘नील-तमचलति’। तथा त्रिमूर्ति क्रिया और गुण हो, वह ‘द्रव्य’ है। इसके आधार पर उन्होंने इसे भी एक पुरुष ‘द्रव्य’ माना है। इसका आलोकाभाव महित वस्तु से ज्ञान होता है। ‘आकृति’ का भी वस्तु में ही ज्ञान होता ॥

भट्टमत में आत्मा और मन ये दोनों ‘विभु’ हैं। इनमें ‘अवगमयोग’ है। ‘श्रो’ को ‘दिग्’ के अन्तर्गत इन्होंने माना है। ‘जानि’, ‘गुण’, तथा ‘कर्म’ को ‘द्रव्य’ के साथ भेदा-भेद माना है।

गुण—अप, रस, गन्ध, स्पर्श, परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, पान्थ, धारण्य, गुरुत्व, द्रव्यत्व तथा स्नेह ये तेरह ‘गुण’ भट्टमत में माने गये हैं। यह ज्ञान

१ ग्यायनिङ्गान्नमाना, पृष्ठ १७१, लवंगिङ्गान्तरहस्य ।

२ ग्यायनिङ्गान्नमाना, पृष्ठ १७६ ।

३ शंभान्नाचक्षा—पुर्व-भोर्वासा, पृष्ठ ६५ ।

में रखना है कि 'शक्ति' और 'सादृश्य' को वृथक् न मान कर 'द्रव्य' के ही अन्तर्गत भाट्ट ने माना है।

कर्म को ये लोग प्रत्यक्षबोद्ध मानते हैं।^१ सम्बन्ध को एक वृथक् सम्बन्ध भाट्ट नहीं मानने।^२

मुरारिमिश्र

मुरारिमिश्र का मन उक्त दोनों मतों से बहुत भिन्न है। इन्होंने वस्तुन 'ब्रह्म' को ही एक पदार्थ माना, किन्तु व्यवहार में 'धर्म' (घट) 'धर्म' (घटल), 'आधार' (अनियत आश्रय) तथा 'प्रदेश-विशेष' इन चार पदार्थों को पदार्थ माना।^३ 'ब्रह्म' को ही वस्तुन पदार्थ मानने के कारण, मीमांसा-शास्त्र को परवर्ती मिथमत के विद्वानों ने 'ब्रह्ममीमांसा' कहा है।^४

स्वर्ग का स्वरूप—मुख की पराकाष्ठा-अवस्था को ये लोग 'स्वर्ग' कहते हैं। 'मुख' भाव रूप है और यह आत्मा का एक गुण है। यह अभावस्वरूप नहीं है।^५

गुरुमत

शरीर—इन्द्रियों का अधिकरण 'शरीर' है। इने गुरुमत में पाञ्चभौतिक नहीं मानते, जैसा पहले कहा गया है। इनके तीन भेद हैं—

जरायु—जिनकी उत्पत्ति 'जरायु' से हो, जैसे—मनुष्य, वधु।

अण्डज—जिनकी उत्पत्ति 'अण्डो' से हो, जैसे—पक्षी, सर्प, आदि।

^१ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ५२।

^२ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ५०।

^३ श्लोकवार्तिक, १-१-४, प्रत्यय, १४६-१५०।

^४ न्यायसिद्धान्तमाला, पृष्ठ १७१।

^५ ब्रह्ममीमांसा भाट्टमतम्। ब्रह्मप्रतिपादकत्वात् तस्य—द्विपति उपाध्याय—अनर्घराघवटीका, पृष्ठ ११७ काव्यमाला संस्करण। मालम होता है कि 'अनर्घराघव' के रचयिता ही 'तृतीयः पन्थाः' वाले मीमांसक 'मुरारिमिश्र' थे। इन्होंने ही 'ब्रह्ममीमांसा' शब्द का 'अनर्घराघव' में प्रयोग किया है—यत्र त्वं 'ब्रह्ममीमांसा'तत्त्वज्ञो दण्डधारकः।

पुरोधाऽर्धव यस्यानावद्विगः प्रपितामहः ॥—शंकर ३, श्लोक १२।

^६ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १४९।

स्वेच्छा—चित्रकी उत्पत्ति गमीने से तथा गर्मी से हो, बीमे, बुद्धि, मस्तिष्क, अदि।

उद्भिन्न—जनगति के शरीर को ये नहीं मानते। इसमें कोई प्रमाण नहीं मिलता।^१ इनके मन में 'शरीर' केवल पारिवर्तित ही होता है। आत्मा तथा प्रयोजित शरीर ये नहीं मानते। अन्त्येक शरीर में 'मन', तथा 'स्वप्न' से इतने इन्द्रियाँ रहती हैं।^२

भाट्टमत के विरुद्ध ये लोग 'मन' को परमाणुमान मानते हैं। यदि वह ही हो तो 'आत्मा' और 'मन' इन दोनों का 'संयोग' निरर्थक हो जायगा। 'मन' में वेग हो है। यह 'ज्ञान' का कारण है। आत्मा और मन का संयोग धर्म और अधर्म का कारण होता है।^३

भाट्टमत

इन्द्रिय—इन्द्रियाँ ज्ञान के कारण हैं। इन्द्रियाँ पाँच हैं। ये भौतिक हैं। 'च' इन्द्रिय' संज्ञक है। इसमें 'गन्ध' का ज्ञान होता है। दीर्घ के समान यह इन्द्रिय छोटी-बड़ी सभी वस्तुओं को ग्रहण करती है।

'घ्राण-इन्द्रिय' पारिवर्तित है। यह 'गन्ध' का साहक है। यह संयोग के द्वारा गन्ध का साहक है। वायु के द्वारा गन्ध घ्राणेन्द्रिय तक आता है, घ्राणेन्द्रिय के माध्यम से 'संयोग' होता है और तब उसका ज्ञान होता है।

'रसनेन्द्रिय' जलीय है। इसके द्वारा 'रस' का ज्ञान होता है।

'त्वनेन्द्रिय' वायवीय है। इसके द्वारा 'स्पर्श' का ज्ञान होता है।

'श्रोत्रेन्द्रिय' दिक् है। इससे 'शब्द' का ज्ञान होता है।

'मन' अन्तरिन्द्रिय है। यह भी 'भौतिक' है। उपनिषद् में भी 'मन' को 'भौतिक' माना है। परन्तु शास्त्रदीपिकाकार ने यह भी कहा है कि 'मन' पृथिवी आदि भूतों के स्वरूप का है, अथवा भौतिक से विलक्षण भी हो सकता है।^४ इससे स्पष्ट है कि बाद की इन लोगों ने वैदिक-मत से भिन्न मत का अवलम्बन किया।

^१ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५०।

^२ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५०।

^३ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ ५२।

^४ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ३६।

यह 'मन' स्वतन्त्र रूप से आत्मा और उसके गुणों का ग्राहक है। बाह्य वस्तुओं का ज्ञान बहिरिन्द्रियों के द्वारा मन और आत्मा के संयोग से होता है।^१

ईश्वर या परमात्मा

जगत् का कर्त्ता कोई 'ईश्वर' है—इस मत को शबर ने स्वीकार नहीं किया, क्योंकि इसे मानने में कोई भी प्रमाण नहीं है। नैयायिकों की ईश्वर का निराकरण तरह वेद के रचयिता के रूप में भी 'ईश्वर' को शबर ने नहीं स्वीकार किया।

कुमारिल 'प्रलय' और 'सृष्टि' नहीं मानते, अतएव सृष्टि के कर्त्ता के रूप में, या परम्परा के सम्बन्ध को एक सृष्टि से दूसरी सृष्टि में क्रमबद्ध रखने के लिए एक सर्वज्ञ चेतन 'ईश्वर' को यह नहीं मानते। कुमारिल का कहना है कि 'सर्वज्ञ' तो कोई हो ही नहीं सकता। वस्तुतः मीमान्तों को 'ईश्वर' को मानने की आवश्यकता ही नहीं मालूम पड़ी। अतएव वे 'ईश्वर' के अस्तित्व को नहीं मानते।

बाद के कुछ विद्वानों ने जगत् के व्यष्टा के रूप में तो 'ईश्वर' को नहीं माना, किन्तु फिर भी 'ईश्वर' को माना है। इसका कारण लौकिक व्यवहार छोड़ कर और क्या हो सकता है? प्रभावर् भी इस मत में सहमत हैं।^२

अब विचारणीय है कि शबर तथा भट्ट ने 'परमात्मा' को स्वीकार किया है या नहीं? मालूम तो ऐसा पड़ता है कि कुमारिल के मन में 'परमात्मा' के अस्तित्व का पूर्ण विश्वास था, किन्तु मीमांसा में उन्हें अपने सम्बन्ध में विचार करने का कोई प्रयोजन ही नहीं हुआ। अतएव 'परमात्मा' का भी कोई स्थान भट्टमत में नहीं है। यही कारण था कि कुमारिल ने स्पष्ट कहा है कि परमात्मा के सम्बन्ध में जानने के लिये वेदान्तशास्त्र का अध्ययन करना चाहिए।^३

^१ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ २१-२२।

प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १३७-४०।

^२ इत्याह नास्तिक्यनिराकरणपुरात्मास्तित्तां भाष्यदृष्टत्र युक्त्या।

इद्वत्त्वमेतद्विषयश्च बोधः प्रयाति वेदान्तनिवेदनेन ॥—

इसोपनिषत्—आत्मवाद, १४८।

मीमांसक के मत में 'ईश्वर' और 'परमात्मा' दो हैं या एक, यह कहना कठिन है, क्योंकि इनका विचार ही इस शास्त्र में नहीं है, फिर उनके स्वरूप का ज्ञान कैसे हो?

नैयायिकों की तरह मीमांसक भी शरीर, इन्द्रिय आदि से भिन्न 'आत्मा' अर्थात् 'जीवात्मा' की सत्ता मानते हैं। यह एक द्रव्य है। वेद में कहा है कि इन्द्र के

अनन्तर 'यजमानः स्वर्गं लोकं याति' अर्थात् यजमान स्वर्ग लोक को जाता है। यजमान का शरीर तो मरने पर वहीं दण्ड हो जाता है। अतएव शरीर तो स्वर्ग को नहीं जाता, फिर जो जाता है वही है 'जीवात्मा'। इसी प्रकार 'वह इस जीवन-मरण के बन्धन से मुक्त होता है'—इस वचन से स्पष्ट है कि मुक्त होने वाला शरीर, इन्द्रिय आदि से भिन्न एक कोई है, जो नित्य जिसका नाश नहीं होता, जो इस लोक से परलोक को जाता है। वही है 'जीवात्मा' 'आत्मा' में ज्ञान का उदय होना है, किन्तु स्वप्नावस्था में विषय के न होने से 'आत्मा' में ज्ञान नहीं रहता। इस प्रकार यह जड़ और बोध स्वरूप भी है।

यह नित्य है। इसका नाश नहीं होता। वस्तुतः यही 'कर्ता' और 'भोक्तृ' है। यह विभु है, क्योंकि यह 'अहं' भाव के रूप में सर्वत्र विद्यमान (अहं-प्रत्यक्षगम्य) है। यह 'घुड़ ज्ञान' स्वरूप है और देश तथा काल से अपरिच्छिन्न है। 'यही ज्ञान है।' यह एक शरीर को छोड़कर दूसरे शरीर में प्रवेश करता है। भिन्न-भिन्न अनुभव के कारण एक शरीर में एक ही 'आत्मा' होती है और वह दूसरे शरीर में रहने वाले 'आत्मा' में भिन्न है। अतएव अनेक 'जीवात्मा' हैं। अनेक मानने ही में बड़ और मुक्त की भी व्यवस्था हो सकती है, अथवा एक के मुक्त होने में सभी को मुक्त मानना पड़ेगा। यह स्वानुभवगम्य भी है, अतएव उसे मानमग्नप्राप्त्य कहा गया है।

यह ज्ञान में भिन्न होकर भी हमें ज्ञान ही के द्वारा बोधगम्य होता है। 'अ' प्रभाकर (मं) इस ज्ञान के द्वारा सर्वत्र और सर्वदा इसका बोध हो जाता है। यह स्वप्रकाश नहीं है।

^१ श्लोकावलि, आत्मवाद, १-५; शास्त्रदीपिका, १-१-५।

^२ तन्त्रवार्तिक; शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १२३ निर्णयसागर संस्करण।

^३ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १२३।

^४ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १२४-२५।

^५ श्लोकावलि, आत्मवाद १-५।

प्रभाकर का कहना है कि 'जीवात्मा' भोक्ता है, 'शरीर' भोगायतन है, 'इन्द्रिय' भोग-साधन है, और 'सुख-दुःख तथा पृथिवी' आदि भोग्य हैं। जीव, शरीर, इन्द्रिय, भोग्य तथा ज्ञाता इन पाँचों के रहते ही 'ज्ञान' होता है और वस्तुतः समस्त जगत् इन्हीं पाँचों में समवेत है।

मुक्ति का स्वरूप



तीन प्रकार से प्रपञ्च अर्थात् भस्मार मनुष्य को बन्धन में डालता है। अर्थात् भोगायतन 'शरीर', भोग-साधन 'इन्द्रियाँ' तथा वाग्द, स्पर्श, रूप, आदि भोग्य 'विषय'।

भाट्टमत

इन तीनों के द्वारा मनुष्य सुख तथा दुःख के विषय का साक्षात् अनुभव करता हुआ अनादि काल से 'बन्धन' में पड़ा रहता है। इन्हीं तीनों के आत्यन्तिक नाश होने से ही 'मुक्ति' मिलती है। तस्मात् इनके आत्यन्तिक नाश को ही भाट्टमत में 'मोक्ष' कहा गया है।

पूर्व में उत्पन्न शरीर, इन्द्रियाँ तथा विषयों का नाश एवं भविष्यत् काल में होने वाले शरीर, इन्द्रिय तथा विषयों का पुनः न होना ही 'आत्यन्तिक-नाश' कहा जाता है। परन्तु सुख तथा दुःख से रहित होकर 'मुक्त पुरुष' स्वस्थ हो जाता है, अर्थात् ज्ञान, सुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म तथा सस्कार से रहित होकर 'पुरुष' अपने स्वरूप में स्थित रहता है, अर्थात् ज्ञान-शक्ति, सत्ता, द्रव्यत्वादि से सम्पन्न रहता है।

पूर्व जन्म के कर्मों से उत्पन्न धर्म तथा अधर्म के फल का उपभोग करने से उन धर्माधर्मों का नाश हो जाता है।^१ इनके नाश होने पर सुख तथा दुःख का भी नाश हो जाता है। इस प्रकार पूर्व जन्म के बन्धनों से पुरुष मुक्त हो जाता है। काम्यकर्मों के परित्याग से भविष्य में धर्माधर्म तथा उनसे होने वाले सुख-दुःख भी नहीं उत्पन्न होते। वेद विहित कर्मों के करते रहने से तथा निषिद्ध कर्मों के परित्याग से नवीन शरीर आदि तो होते नहीं, अतः पूर्व शरीर के नाश होने पर पुरुष अपने स्वरूप में मुक्त होकर स्थित

मुक्ति-प्राप्ति
की प्रक्रिया

^१ नित्यकर्म, अर्थात् 'सन्ध्योपासन आदि' जिसके करने से कोई पुण्य न हो, किन्तु न करने से पाप हो, तथा नैमित्तिककर्म को करते रहने से और आत्मज्ञान की प्राप्ति करने से धर्माधर्म का नाश नहीं हो सकता, इन दोनों में विरोध है। उनका नाश केवल भोग से ही होता है, यह भाट्टमत है—सास्त्रदीपिका, पृष्ठ १३०।

रहता है। इस प्रकार यह निर्दिष्ट होता है कि भट्ट भीषाणक ॥ ३३ ॥ में 'ज्ञान-साधन-विमल' को ही 'मोक्ष' कहते हैं। मोक्षान्तरा में जीव में न गुण है, न ज्ञान है और न ज्ञान है—

‘सम्पन्नं नि गच्छन्तो निरानन्तरं मोक्ष’^१

एक बात और ध्यान में रखना है कि मुक्तान्तरा में गुण के शरीरार्ति भी नहीं रहती, मन के साथ सम्बन्ध भी नहीं रहता, किन्तु जिस प्रकार मुक्त-जीव को ज्ञान-ज्ञान हो सकता है? शरीर, मन आदि मापन के बिना ज्ञान भी करने को नहीं जान सकती। अब, मोक्ष की अवस्था में जीव में 'आत्मज्ञान' नहीं है, किन्तु 'ज्ञानशक्तिवर्ध' जीव में अवश्य रहता है। 'ज्ञान-शक्ति' का मोक्ष कभी भी नहीं होता। गांधी जी गांधी उगरी गता तथा इष्यन्त आदि धर्म तो उन्हीं रहते ही हैं। यही वस्तु आत्मा का निरी स्वरूप है, जिसमें वह मोक्ष में निरत रहता है—

‘अथर्व रत्न मैत्रं कथं ज्ञानशक्तितत्ताइष्यन्तारि तस्मिन्प्रवर्तितम्’^२

एक बात और स्मरण रखनी है कि आत्मज्ञान में मुक्ति मिलती है, किन्तु भट्टमत में, नित्य और नैमित्तिक कर्मों का अनुष्ठान होना ही रहता है केवल काम्य और निषिद्ध कर्मों का परित्याग करना पड़ता है। मुक्ति का साधन कारण ज्ञान नहीं है, किन्तु ज्ञान होने से जीव की प्रवृत्ति मोक्ष की तरफ हो जाती है तथा पूर्व जन्म के धर्मा-धर्म का भोग के द्वारा नाश होने पर जीव पुनः शरीर धारण नहीं करता।

धर्म तथा अधर्म का नि शेष रूप में नाश होने से देह के आत्यन्तिक नाश को ही प्रभाकर 'मोक्ष' कहते हैं। वस्तुतः धर्माधर्म के वशीभूत होकर जीव नाश योगियों में प्रभाकरमत धमन करता रहता है। धर्माधर्म के नाश होने से, इनसे उत्पन्न देह, इन्द्रिय, आदि के सम्बन्ध से सर्वथा रहित होकर जीव सांसारिक दुःख के बन्धनों से छुटकारा पाने पर 'मुक्त' होता है।

^१ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १२५-३०।

^२ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १३०।

मुक्ति को प्राप्त करने के लिए सामाजिक दुखों से जीव उद्ध्विग्न हो जाता है। दुःख-मिश्रित मुख से भी वह पराङ्मुख हो जाता है। वास्तविक परिशुद्ध मुख तो मसार में है नहीं। वाद को मुक्ति के लिए वह तत्पर होता है। पश्चान् मसार में अभ्युदय देने वाले, बन्धन के साधन रूप, निषिद्ध तथा पाप के हेतुभूत कर्मों के परित्याग करने पर, पूर्व जन्म में किये हुए कर्मों के फलस्वरूप धर्माधर्म के फल के योग के द्वारा नाश करने पर भी योगसाधन में प्रतिपादित शम, दम, ब्रह्मचर्य आदि योगाङ्गों के पालन द्वारा प्राप्त आत्मज्ञान के द्वारा, निषेध कर्म के आशय से, अर्थात् धर्माधर्म मस्कारों के नाश करने से ही जीव मुक्त होता है।^१ वह पुन मसार में नहीं आता।

मुक्तावस्था में जीव की सत्तामान रहती है। जो सत् है और अकारण है, वही अविनाशी है। यह 'आत्मा' मनु और अकारण है। यह विभु है, क्योंकि इनके गुण सर्वत्र विद्यमान हैं।^२

उपर्युक्त बातों से यह सिद्ध होता है कि भ्रातृमत में कर्मकलों के उपभोग से धर्माधर्म का क्षय होता है, किन्तु प्रभाकर का कहना है कि केवल उपभोग ही ने क्षय नहीं होता, किन्तु शम, दम, ब्रह्मचर्य आदि योगाङ्गों के पालन के द्वारा प्राप्त आत्मज्ञान भी धर्माधर्म के नाश के लिए आवश्यक है।^३

भ्रातृमत में प्रपञ्च-सम्बन्ध का विलय ही 'मोक्ष' है, किन्तु प्रभाकर के मत भ्रातृ और तुल्यमत में धर्माधर्म के निःशेष नाश से उत्पन्न देह का आत्यन्तिक उच्छेद में मोक्ष ही 'मुक्ति' है।

इन प्रकार दोनों मतों में स्थूल दृष्टि से भेद देखने में आता है, किन्तु वस्तुतः भेद तो नहीं है। भ्रातृमत में शरीर आदि तीनों सम्बन्धों का आत्यन्तिक नाश—'त्रिविपस्यापि ऋष्यस्यात्यन्तिको विलयो मोक्षः'^४ तथा प्रभाकरमत में देह का आत्यन्तिक उच्छेद—'आत्यन्तिकस्तु देहोच्छेदो मोक्षः'—'मोक्ष' है। एक में शरीर के

^१ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५४-१५७।

^२ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५७।

^३ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५६, काशी संस्करण।

^४ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ १२५।

^५ प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ १५६।

सम्बन्ध का विलय, दूसरे में शरीर का उच्छेद। वस्तुतः शरीर के उच्छेद से सम्बन्ध का उच्छेद तो होगा ही।

प्रमाण विचार

मीमांसा का मुख्य विषय है 'धर्म'। जैमिनि ने 'धर्म' का लक्षण 'बोदनात्मनो धर्मः' किया है। इस धर्म को जानने के लिए एक मात्र प्रमाण है—'वेद'। प्रत्यक्ष

धर्म आदि प्रमाणों से 'धर्म' का ज्ञान नहीं हो सकता। इसी प्रसंग में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों का विचार मीमांसाशास्त्र में किया गया है। प्रसंगतः यहाँ पर भी उनका विचार किया जाता है।

प्रमाण का लक्षण

'पर्याय अनुभव' को मीमांसक लोग भी 'प्रमा' कहते हैं। 'स्मृति' तथा 'हंय' आदि को 'प्रमा' नहीं मानते। अतएव अज्ञात तत्त्व के अर्थज्ञान को 'प्रमा' कहा है। इस अनभिगत अर्थ के ज्ञान को उत्पन्न करने वाला कारण 'प्रमाण' है। इसी को शास्त्रदीपिका में कहा है—

भाट्टमत

'कारणबोधवापकज्ञानरहितम् अगुहीतग्राहि ज्ञानं प्रमाणम्'

अर्थात् जिस ज्ञान में अज्ञात वस्तु का अनुभव हो, अन्य ज्ञान से बाधित न हो एवं दोर रहित हो, वही 'प्रमाण' है।

प्रमाण के भेद—भाट्टमत में 'प्रमाण' के छः भेद हैं—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, शब्द, अर्थापत्ति तथा अनुपलब्धिया अभाव।

प्रत्यक्ष तथा अनुमान के लक्षण एवं प्रक्रिया को साधारण रूप से न्यायशास्त्र के समान ही इन्होंने माना है। तथापि प्रक्रिया में कुछ भेद है। जैसे—न्याय-वैशेषिक

प्रत्यक्ष तथा
अनुमान

में छः प्रकार के 'सन्निकर्ष' होते हैं। भट्ट ने केवल 'संयोग' तथा 'संयुक्त-सादात्म्य' दो ही सन्निकर्ष माने हैं। इनके मन में 'समवाय' सम्बन्ध नहीं होता। इसी प्रकार अनुमान की प्रक्रिया में न्याय के समान 'पञ्चावयव' वाक्य न मान कर 'प्रतिज्ञा', 'हेतु' तथा

१ 'बोदना' अर्थात् धर्म आदि क्रिया में प्रवृत्ति कराने वाला वेद का विध्वर्षक वाक्य के द्वारा सन्निहित अर्थ ही 'धर्म' है।

२ पृष्ठ ४५।

‘दृष्टान्’, अथवा ‘दृष्टान्’, ‘उपनय’ एवं ‘निगमन’ इन्हीं ‘तीन’ वाक्यों को ‘अवयव’ माना है ।

जैमिनि के ‘प्रत्यक्ष’ लक्षण में, जिसको भट्ट ने भी स्वीकार किया है, ‘अव्यापकत्व’ दोष देकर प्रभाकर ने उसे अलक्षण कहा है और उसे अस्वीकार किया है ।

प्रभाकर के मन में ‘स्मृति’ से भिन्न ‘सविन्’ ही ‘अनुमृति’ है और वही प्रमाण है । तत्कारमान से उत्पन्न ज्ञान ‘स्मृति’ है । ‘स्वप्न’ भी स्मृति ही है तथा ‘संशय’ भी ‘स्मृति’ ही है । ‘स्मृति’ यथायं होने पर भी ‘प्रमाण’ नहीं है । सभी ‘ज्ञान’ यथायं हैं, किन्तु ‘अनुमृति’ ही ‘प्रमाण’ है ।^१

प्रमाण—तीन प्रकार का है—प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, अर्थाति नया शब्द ।

‘साक्षान् प्रतीतिः प्रत्यक्षम्’—साक्षान् उत्पन्न ‘ज्ञान’ ही ‘प्रत्यक्ष’ है । प्रभाकर का कहना है कि प्रत्येक प्रत्यक्ष ज्ञान में ‘मिथ’, ‘मात्रा’ तथा ‘प्रमा’ से तीनों रहते हैं । अर्थात् प्रत्येक प्रत्यक्ष-ज्ञान के स्वरूप में, जैसे—मैं घट को जानता हूँ, ‘घट’, ‘मैं’ तथा ‘ज्ञान’ इन तीनों का साथ-साथ भाग होना है । इसी को वह ‘त्रिपुटी-प्रत्यक्ष’ कहते हैं ‘मैं’ आत्मा का प्रतीक है । इनके भाग के बिना किसी वस्तु का ज्ञान नहीं होता । ‘अह’ (मैं) को लगावे बिना कोई भी प्रतीति नहीं होती । ‘वह जानता है’ (म जानानि) ऐसी प्रतीति कभी नहीं होती । ‘मिथ’ और ‘मात्रा’ में प्रतीति भिन्न होती है, किन्तु ‘प्रमा’ में भिन्न नहीं होती । वह सम्बन्धता होती है । ‘मिथ’ और ‘मात्रा’ की प्रतीति एक तरह की है । इनकी प्रतीति बनने लिए प्रकाश की अपेक्षा करनी है, किन्तु ‘प्रमा’ ‘स्वयं प्रकाश’ स्वरूप है । उसकी प्रतीति स्वयं होती है । यही कारण है कि भुवनि में ‘मिथ’ और ‘मात्रा’, प्रकाशात्मकन होने के कारण, नहीं प्रकाशित होते । उनको प्रकाश में लाने के लिए दूसरे की अपेक्षा होती है, किन्तु प्रमा तो ‘स्वयं प्रकाश’ है, इसलिए उसे प्रकाश में आने के लिए दूसरे की सहायता नहीं लेनी पड़ती है ।^२ प्रत्यक्षज्ञान में ‘मिथ’ और ‘मात्रा’ का भाग तो अवश्य होगा है, किन्तु उनके भाग के लिए दूसरे प्रकाश की आवश्यकता होती है । ये ‘स्वयः प्रकाश’ नहीं हैं । ‘मिथ’ मात्र ‘स्वयं प्रकाश’ है । इन्द्रिय और अर्थ के साक्षान् सम्बन्ध से ‘प्रत्यक्ष-ज्ञान’ होता है ।

^१ शायानुवाचार्थ—तन्त्रहृत्, पृष्ठ २-८ ।

^२ प्रकरपरिच्छेदा, पृष्ठ ५१; तन्त्रहृत्, पृष्ठ ८ ।

^३ प्रकरपरिच्छेदा, पृष्ठ ५५-५७ ।

प्रभावशून्य में इन्द्रिय और अर्थ के बीच में सम्बन्ध दो प्रकार में होता है—
 ज्ञान के विषयो (मेघ) के साथ इन्द्रिय के 'संयोग' में, जिसमें संयुक्त के साथ
 संप्रिकर्षण 'गमनवाय' तथा 'गमनेन-गमनवाय' में । इन्द्र, खानि तथा गुण के
 साथ इन्द्रिय-संयोग में प्रत्यक्ष ज्ञान होता है ।

'संप्रिकर्षण' दो प्रकार के है—'तत्त्वमवाय' तथा 'मन्त्रागममवाय' । हिन्दु
 प्रत्यक्ष की गमन्य प्रक्रिया में चार प्रकार के संप्रिकर्षण होते हैं—आत्मा के साथ
 मन का, मन के साथ इन्द्रिय का, इन्द्र के साथ इन्द्रिय का तथा रूप आदि गुणों के साथ
 इन्द्रिय का । गुण-गुण आदि आत्यन्तिक सम्बन्धों के प्रत्यक्ष में मन की अर्थ तथा आत्मा
 के साथ दो ही प्रकार के संप्रिकर्षण होते हैं ।

गभी गुणों का ज्ञान प्रत्यक्ष में होता है । इन्द्र के ज्ञान के बिना रूप आदि का
 ज्ञान होता है और वही रूप आदि के ज्ञान के बिना भी इन्द्र का ज्ञान होता है । इनमें
 कोई नियम नहीं है ।^१

प्रत्यक्ष के 'सर्विकल्पक' तथा 'निर्विकल्पक' दो प्रकार के भेद प्रमाणात् भी मानने
 हैं । भट्ट के मत में प्रथम निर्विकल्पक, या आलोचनात्मक ज्ञान होता है, पश्चात्
 प्रत्यक्ष के भेद सर्विकल्पक ज्ञान होता है, जैसा न्याय-वैशेषिक मत में है । अतः
 इसका विशेष विचार करना यहाँ पुनरुक्ति होगी ।

'योगज्ञप्रत्यक्ष' को एक भिन्न प्रत्यक्ष भट्ट नहीं मानते । योगियों के प्रत्यक्ष
 में भी शेष वस्तु का अस्तित्व आवश्यक है । परोक्ष वस्तुओं का योगियों को जो
 ज्ञान होता है, उसे 'प्रातिभ' ज्ञान कहते हैं, किन्तु यह 'संदिग्ध-
 योगज्ञप्रत्यक्ष' ज्ञान' है ।

अनुमान तथा उपमान ये दोनों प्रमाण न्याय-वैशेषिक के समान हैं, अतएव
 इनका पुनः विचार करने से विशेष लाभ नहीं है ।

शब्दप्रमाण

शब्दप्रमाण और उसका भेद—ज्ञात शब्द से पदार्थ का स्मरणात्मक ज्ञान होने
 पर जो वाक्यार्थ का ज्ञान होता है, वही 'शब्दप्रमाण' है । यह दो प्रकार का है—पौरुषेय
 तथा अपौरुषेय ।

^१ यहाँ न्याय-वैशेषिक मत से अन्तर है ।

जिस प्रकार का 'अर्थ' हो, उसे उभी रूप में देखने वाला 'आप्त' है। आप्तों का वाक्य 'अपौरुषेय' है। वेदवाक्य 'अपौरुषेय' है। स्वतः 'शब्द' तो अदृष्ट है और जब ये शब्द आप्त तथा वेद के वाक्य के रूप में होते हैं, तब उनमें कोई भी दोष नहीं रहता। तस्मान् इस प्रकार के वाक्यों से उत्पन्न ज्ञान को 'ज्ञानप्रमाण' कहते हैं।

शब्द के और भी दो भेद हैं—'सिद्धार्थ' तथा 'विधायक'। किसी पदार्थ के निश्चित अर्थ को कहने वाला वाक्य 'सिद्धार्थक वाक्य' है, और किसी प्रकार के कार्य के लिये प्रेरक वाक्य 'विधायक वाक्य' है। विधायक पुनः दो प्रकार का है—उपदेशक तथा अतिदेशक। 'ऐसा इने करना चाहिए' यह 'उपदेशक' वाक्य है। 'दशपूर्णमास याग के द्वारा स्वर्ग का साधन करे,' यह 'अतिदेश' वाक्य है।

धर्म की व्याख्या के लिए ही मीमांसाशास्त्र बना है। धर्म को जानने के लिए एकमात्र प्रमाण है—'वेद' या 'अपौरुषेय वाक्य'। वेद के नित्यत्व तथा अदृष्टत्व को प्रमाणित करने के लिए शब्द को नित्य मानना आवश्यक है। शब्द का 'अर्थ' तथा 'शब्द' एवं अर्थ का 'सम्बन्ध' ये भी नित्य हैं। वस्तुतः यह सभी विचार अपौरुषेय-वाक्य के सम्बन्ध में मीमांसाशास्त्र में किये गये हैं। लौकिक-वाक्य में अनेक दोष रहने की सम्भावना के कारण उपर्युक्त विचार लौकिक-वाक्य के सम्बन्ध में नहीं कहा जा सकता। यही कारण है कि वेद-वाक्य को अपौरुषेय नहीं माना जाता। ऐसा करने में उनमें भी दोष की आशंका रह जायगी। अतएव 'वेद' अपौरुषेय है, इसे किसी ने नहीं बनाया, और यह 'स्वप्रकाश' है।

'वेद' में जो मन्त्रों के साथ बहुत से नाम आये हैं वे उन मन्त्रों के रचयिता के नाम नहीं हैं, किन्तु वे उनके नाम हैं जिनके प्रति वे मन्त्र तत्त्वमस्य में आविर्भूत हुए हैं और वे ही लोग उन मन्त्रों के विनिष्ट प्राप्ता हुए हैं। इसीलिए उनके नाम उन मन्त्रों के साथ सम्बद्ध हैं। इसीलिए 'ऋषि' को 'मन्त्रद्रष्टा' कहा गया है।

वेद-वाक्यों का अर्थ उनके अपने प्रमाण में ही करना उचित है। एवं-वाच्य मन्त्र को पृथक् कर उन के अर्थ करने से उसका वास्तविक अर्थ नहीं होता।

शब्द के विज्ञान में यगोपद्रुत विषय के 'ज्ञान' को 'शब्दप्रमाण' या 'शब्द-प्रमाण' कहते हैं। अर्थात् शब्द-विज्ञान के द्वारा आत्मा के परिणामों में अदृष्ट विषयों के ज्ञान को 'शब्दप्रमाण' कहते हैं।

प्रभाकर का कहना है कि यथार्थ वास्तवज्ञान वेदशास्त्रों में ही हो सकता है। अतएव 'वेद' ही एक मात्र 'शब्दप्रमाण' है। वेद-शास्त्र में भी जो बार-बार 'विचार' है, वे ही शब्द-प्रमाण हैं। जैसे—'स्वर्गकामो यजेत'।

यहाँ एक बार ध्यान में रखना है कि जो शब्द के रूप में ज्ञान के द्वारा हमें सुने में आता है, वह 'ध्वनि' है और वह नित्यशब्द का प्रतीक है। 'ध्वनि' स्वयं अनित्य है 'ध्वनि' शब्द में मिश्र है, इगमे युक्ति यह है कि यदि वस्तुतः 'ध्वनि' शब्द होनी तो एक शब्द के, जैसे 'घट' इस शब्द के, दस बार उच्चारण करने पर दस शब्दों का भाव होता, किन्तु ऐसा तो होना नहीं। अनेक बार उच्चारण करने पर भी एक ही शब्द का बोध होना है। अतएव उच्चारण के द्वारा 'ध्वनि' की उत्पत्ति होती है, कि 'शब्द' की। तन्मात्र 'शब्द' नित्य है। शब्द के माप अर्थ का 'मन्वार्थ' 'नित्य' है। इन सभी बातों के रहने हुए भी, यह कभी नहीं भूलना चाहिए कि नीमा में वैदिक शब्द तथा वाक्यों का ही विशेष रूप में विचार है। ये शब्द अतीत्य रूप नित्य हैं, अर्थात् यह शब्द-प्रमाण स्वतःप्रमाण है। इन शब्दों के प्रामाण्य के लिए हमें किसी अपेक्षा नहीं होती।

उपमानप्रमाण

सादृश्यजन्य ज्ञान को 'उपमान' कहते हैं। इस में इन्द्रिय के साथ अर्थ का सन्निर्गम नहीं होता। जैसे—'गाय' के ज्ञान को रखने वाला जब 'गवय' को देखता है तब उसे अपनी गाय का स्मरण होता है, इन दोनों में 'सादृश्य' है, और इस स्मरण के अनन्तर 'यह गवय है' ऐसा जो ज्ञान होता है, वही 'उपमिति' है और उसका 'कारण' 'उपमान' है।

वह मनुष्य जिसे 'गाय' का ज्ञान पूर्व ही से है, जब जंगल में जाता है, वही वह एक जानवर को देखता है। उस जानवर को वह अपनी गाय के सदृश देखता है।

भट्टमत

तत्पश्चात् उस के मन में पूर्व ज्ञात गाय का स्मरण होता है, कि मेरी गाय मेरे सामने उपस्थित जानवर के सदृश है। इस 'सादृश्य' से जो ज्ञान उत्पन्न होता है, उसका विषय है—वर्तमान जानवर के सादृश्य

शिष्ट अर्पण गाय का स्मरण । यही है 'उपपत्ति' । इस में सादृश्य का 'प्रत्यक्ष' या गाय का 'स्मरण' होता है । इन दोनों बातों का एकत्र ज्ञान न तो प्रत्यक्ष से हो न स्मरण से होता है । तस्मान् 'उपमान' नाम के प्रमाण को स्वीकार करना पड़ा है ।^१

'सादृश्य' के द्वारा अदृष्ट विषय के 'ज्ञान' को 'उपमान' कहते हैं । जैसे—'गाय' ने जानने वाला पुरुष 'गवय' को देखा है । तब 'गवय' के प्रत्यक्ष ज्ञान से 'सादृश्य' के द्वारा प्रत्यक्ष रूप में अविद्यमान 'गाय' का ज्ञान भी उसे हो प्रभाकरमत जाना है । इसी ज्ञान को 'उपमान' कहते हैं, अर्थात् सादृश्य के प्रत्यक्ष में अविद्यमान गाय का जो सादृश्य ज्ञान होता है, उसे ही 'उपमान' कहते हैं ।

उपमान के स्वरूप में भेद—उपर्युक्त बातों में मालूम होता है कि भ्रातृमत में अविद्यमान गाय का 'स्मरण' तथा प्रभाकरमत में अविद्यमान गाय का 'सादृश्य-ज्ञान' ही 'उपमान' है ।

अर्थापत्ति

दृष्ट या धूम विषय की उपपत्ति जिस अर्थ के बिना न हो, उस अर्थ के ज्ञान को 'अर्थापत्ति' कहते हैं । जैसे—दिवस दिन में कुछ भी नहीं लाता, फिर भी सूर्य मोटा है । इस कारण में 'न लाता तथापि मोटा होना' इन दोनों बयनों में समन्वय ही उपपत्ति नहीं होती । अतः उपपत्ति के लिए 'रात्रि में भीयत बनता है' यह स्थाना की जानी है । इस बयन में यह स्पष्ट हो गया कि 'यद्यपि दिन में वह नहीं लाता, परन्तु रात्रि में लाता है' । अतएव देवदत्त मोटा है । यहाँ पर प्रथम वाक्य में उपपत्ति लाने के लिए, 'रात्रि में लाता है' यह बनाना स्वयं की जानी है । इसी को 'अर्थापत्ति' कहते हैं ।

यह दो प्रकार की है—'पुष्पापार्थापत्ति', जैसे—ऊपर के उदाहरण में, तथा 'सुश्रापार्थापत्ति' जैसे—मुझे में आता है कि देवदत्त जो जीवित है, घर में नहीं है ।

इस से 'देवदत्त नहीं और स्थान में है' इस की बयना बनाना अर्थापत्ति के भेद 'अर्थापत्ति' है । अन्यथा 'जीवित होकर घर में नहीं रहना' इन दोनों बातों में समन्वय नहीं हो सकता ।

^१ 'मोक्षोत्तरादि', उपमान, ३-४३ ।

प्रभाकर का मन है कि किसी भी प्रमाण में ज्ञान विषय की उत्पत्ति के बिना 'अर्थापत्ति' हो सकती है, केवल दृष्ट और श्रुत ही में नहीं।

यह बात साधारण रूप में प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों में सिद्ध नहीं होता, अतः 'अर्थापत्ति' नाम का एक भिन्न 'प्रमाण' मीमांसक मानते हैं।

अनुपलब्धि या अभाव

अभावप्रमाण—प्रत्यक्ष आदि प्रमाणों के द्वारा जब किसी वस्तु का ज्ञान नहीं होगा, तब 'वह वस्तु नहीं है' इस प्रकार उस वस्तु के 'अभाव' का ज्ञान हमें होगा है। इस 'अभाव' का ज्ञान इन्द्रिय-मात्रिकों आदि के द्वारा तो नहीं सकता, क्योंकि इन्द्रियमात्रिकों 'भाव' वस्तुओं के माप होता है। अतः 'अनुपलब्धि', या 'अभाव' नाम के एक ऐसे स्वतन्त्र प्रमाण को मीमांसक मानते हैं, जिसके द्वारा किसी वस्तु के 'अभाव' का ज्ञान हो।

यह तो मीमांसकों का एक साधारण मन है। किन्तु प्रभाकर इसे नहीं स्वीकार करते। उनका कथन है कि जितने 'प्रमाण' हैं, सब के अपने-अपने स्वभाव हैं, किन्तु 'अभाव' प्रमाण का कोई भी अपना 'विषय' नहीं है। जैसे—'इस भूमि पर घट नहीं है', इस ज्ञान में यदि वहाँ घट होता, तो भूतल के समान उसका भी ज्ञान होता, किन्तु ऐसा नहीं है। फिर हम देखते क्या है? 'केवल भूमि', जिस का ज्ञान हमें प्रत्यक्ष से होता है। वस्तु 'अभाव' का अपना स्वरूप तो कुछ भी नहीं है। वह तो जहाँ रहता है, उसी आधार के साथ कहा जाता है। इसलिए यथार्थ में भूतल के ज्ञान के अनिरूप 'घट नहीं है' इस प्रकार का ज्ञान होता ही नहीं। अतएव 'अभाव' 'अधिकरण स्वरूप' ही है। इस का पृथक् अस्तित्व नहीं है।^१

ये ही पाँच या छ. प्रमाण मीमांसक लोग मानते हैं।

सम्भवप्रमाण—कुमारिल ने 'सम्भव' की चर्चा की है। जैसे—'एक सेर दूध में आधा सेर दूध तो अवश्य है'; अर्थात् एक सेर होने में सन्देह हो सकता है, किन्तु उसके आधा सेर होने में तो कोई भी सन्देह नहीं हो सकता। इसे ही 'सम्भव' नाम का प्रमाण 'पौराणिकों' ने माना है। कुमारिल ने इसे 'अनुमान' के अन्तर्गत माना है।

^१ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ८३-८५; प्रकरणपञ्चिका, पृष्ठ ११८-११९।

ऐतिह्यप्रमाण—एव 'ऐतिह्य' का भी उल्लेख कुमारिल ने किया है। जैसे 'इस ऋ के वृध पर भूत रहता है'। यह वृद्ध लोग कहते आये हैं। अतः यह भी एक स्वतन्त्र प्रमाण है। परन्तु इस कथन की सत्यता का निर्णय नहीं हो सकता, अतएव यह प्रमाण नहीं है। यदि प्रमाण है तो यह 'अगम' के अन्तर्भूत है। किन्तु इन दोनों को कुमारिल ने भी, अन्य मीमांसकों की तरह, स्वीकार नहीं किया।^१

प्रतिभाप्रमाण—'प्रतिभा' अर्थात् 'प्रातिभज्ञान' सदैव सत्य नहीं होता, अतएव इसे भी मीमांसक लोग प्रमाण के रूप में नहीं स्वीकार करते।^२

प्रामाण्य-वाद

न्यायशास्त्र तथा मीमांसाशास्त्र में 'प्रामाण्यवाद' सब से कठिन विषय कहा जाता है। मिथिला में विद्वन्मण्डली में प्रसिद्ध है कि एक समय १५वीं सदी में एक बहुत बड़े विद्वान् और कवि किमो अन्य प्रान्त से मिथिला के महाराज की सभा में आये। उनकी कवित्वशक्ति और विद्वत्ता से सभी चकित हुए। वह मिथिला में रह कर 'प्रामाण्यवाद' का विशेष अध्ययन करते थे। कुछ दिनों के पश्चात् महाराज ने उनसे एक दिन नवीन कविता सुनाने के लिए कहा, तो बहुत देर सोचने के बाद उन्होंने एक कविता की रचना की—'नमः प्रामाण्यवादाय मत्कवित्वापहारिणे'। इसकी दूसरी पंक्ति की पूर्ति करने में उन्होंने अपनी अमर्यता प्रकट की। वास्तव में 'प्रामाण्यवाद' बहुत कठिन है और इसके अध्ययन करने वालों का ध्यान और बही नहीं आ सकता है।

उपर्युक्त प्रमाणों के सम्बन्ध में प्रश्न होता है कि इन प्रमाणों में से किमी एक प्रमाण के द्वारा पृथक्-पृथक् जब हमें 'ज्ञान' होना है, तब वह 'ज्ञान' स्वयं यथार्थ माना जाय, या उसकी यथार्थता के लिए किमी दूसरे प्रमाण की सहायता ली जाय? अर्थात् प्रत्येक प्रमाण स्वतन्त्र रूप से ज्ञान को उत्पन्न करता है और वह ज्ञान स्वयं यथार्थ है, अथवा एक प्रमाण के द्वारा एक ज्ञान उत्पन्न होता है तथा दूसरे प्रमाण के द्वारा उस ज्ञान

^१ श्लोकवार्तिक, अभाव, ५७-५८।

^२ शास्त्रदीपिका, पृष्ठ ८७।

का यागार्थ सिद्ध होता है। यही प्रामाण्यवाद का विषय है। इस में नैयायिकों के साथ मीमांसकों का बहुत शास्त्रार्थ विचार होता रहा है। नैयायिक 'प्रत-प्रामाण्य' के तथा मीमांसक 'स्वतः प्रामाण्य' के समर्थक हैं।

इसके पूर्व कि इस विषय का हम विचार करें इतना कह देना आवश्यक है कि मीमांसक 'वेद' को नित्य, अपौरुषेय तथा स्वतःप्रमाण मानते हैं। इनके मन में

मीमांसकों को स्वतःप्रामाण्यवादी होने का कारण वस्तुतः एकमात्र प्रमाण है—'वेद', जिसे हम 'सम्प्रदाय' या 'आगम' भी कहते हैं। वस्तुतः प्रत्यक्ष आदि प्रमाण तो मीमांसा का अपना विषय भी नहीं है। अतएव मीमांसकों को प्रमाण का 'स्वतः प्रामाण्य' मानना तो स्वाभाविक है, अन्यथा 'वेद' का स्वरूप ही मट्ट हो जायगा। इसी कारण जब प्रत्यक्षादि प्रमाणों की भी शर्चा मीमांसक लोग करते हैं, तो उसके भी प्रामाण्य के सम्बन्ध में, वेद-प्रामाण्य आधार पर, 'स्वतः प्रामाण्य' ही मानते हैं।

मीमांसकों का कहना है कि इन्द्रिय के संयोग से दूर ही से जल को देखकर 'जल अवश्य है', इस ज्ञान को यथार्थ मान कर ही लोग जल लाने के लिए वहाँ जाते हैं। इसमें सन्देह या अयथार्थता की सम्भावना नहीं है। ज्ञान तो यथार्थ ही होता है। उसकी सत्यता में सन्देह क्या ही व्यर्थ है। प्रभाकर ने तो स्पष्ट कहा है कि 'ज्ञान' हो और वह 'मिथ्या' हो, ये दोनों परस्पर विरुद्ध हैं। ज्ञान होने ही से वह यथार्थ है। वह मिथ्या हो ही नहीं सक्त। कुमारिल ने भी इसे स्वीकार किया है। इस प्रकार से मीमांसक को प्रत्येक प्रमाण में 'स्वतः प्रामाण्य' मानते हैं।

इनके विरुद्ध में नैयायिकों का कहना है कि जब इन्द्रिय के संयोग से जल का ज्ञान होता है, और लोग जल लाने के लिए जाते हैं, तो उनके मन में 'सन्देह' रहता है कि 'जल मिले या न मिले', अर्थात् 'वहाँ जल है', यह ज्ञान सन्देहयुक्त है। परन्तु वहाँ जाकर जल के मिलने पर ही निश्चय करने हैं कि "मुझे जो पूर्व में 'वहाँ जल है' ऐसा ज्ञान हुआ था, वह सत्य है"। अर्थात् जल-ज्ञान को मग्यना जल को प्राप्त करने पर ही निश्चय होती है। अपने मन में भी यही प्रक्रिया नैयायिक लोग मानते हैं। इन्द्रिय और मन के मिश्रण से, अर्थात् चक्षु और घट के मिश्रण में, 'अयं घटः' 'यह घटा है' ऐसा ज्ञान होता है। इसे नैयायिक लोग 'व्यवसाय' कहते हैं। यह ज्ञान या व्यवसाय ठीक है या नहीं, हम का निश्चय उन्हें परवाना 'अहं घटज्ञानवान्' 'मुझे घट का ज्ञान

है' इस ज्ञान में, जिसे नैयायिक 'अनुध्वनसाय' कहते हैं, होता है। इस प्रकार नैयायिक 'परतः प्रामाण्य' मानते हैं।

यही प्रधानत्व में दो मन हैं। किन्तु मीमांसकों में भी तीन विभिन्न मन हैं—

(१) प्रभाकर (गुरुमत), (२) भट्ट (भट्टमत) तथा (३) मुरारिमिश्र (मिश्रमत)।

प्रभाकरमत में ज्ञान स्वयं प्रमाण तथा स्वप्रकाश है। ज्ञान के स्वप्रकाश होने ही में उसका स्वयं प्रामाण्य निष्ठ है। इसलिए इनके मन में प्रमाण का प्रामाण्य भाव में आग निष्ठ है। ज्ञान होने ही में वह पर्याप्त है। अतएव इन्हें ज्ञान के प्रामाण्य के लिए दूसरे की अपेक्षा नहीं होती। अतः ये स्वभाव ही में 'स्वतः प्रामाण्यवादी' हैं।

भट्टमत में भी स्वयं प्रामाण्य माना गया है, अर्थात् जिसमें 'ज्ञान' उत्पन्न होता है, उसीमें उस ज्ञान का प्रामाण्य भी निष्ठ है, ऐसा भट्ट लोग स्वीकार करते हैं। इनका मत है कि पक्ष और घट के मन्त्रिधर्म में 'अथ घट' यह

भट्टमत 'ज्ञान' होता है। किन्तु इनके मन में 'ज्ञान' स्वप्रकाश तो नहीं, अतः उस ज्ञान का भाव भट्टमीमांसक को साक्षात् नहीं होता। वह अतीन्द्रिय है। तस्मान् ज्ञान होने के पक्षान् 'मया ज्ञानोऽथ घट' (मुझ में यह घट जाना गया) ऐसा उन्हें मान होता है। जब वह 'घट' 'ज्ञान' हुआ, तब उसमें 'ज्ञातता' नाम का एक धर्म उत्पन्न होता है। इस 'ज्ञातता' का प्रत्यक्ष-ज्ञान भट्टमत में होता है। यह धर्म घट के 'ज्ञान' होने ही पर हो सकता है और 'घट के ज्ञान' होने ही से 'घट ज्ञान' हो सकता है। अन्यथा न घट 'ज्ञान' होगा और न उस पर 'ज्ञातता' धर्म ही होगा। बिना 'ज्ञान' के अस्तित्व को स्वीकार किये 'ज्ञातता' उत्पन्न नहीं हो सकती। अतएव 'ज्ञातता' की उपपत्ति हो इसलिए 'अर्थापत्ति' प्रमाण के द्वारा भट्ट-मीमांसक 'ज्ञान' के अस्तित्व को स्वीकार करते हैं। इसी 'ज्ञातता' में उस ज्ञान के प्रामाण्य को भी भट्ट मानते हैं। यही उनका स्वतः प्रामाण्य है।

ये दोनों मन मीमांसा में पूर्व में ही बहुत प्रसिद्ध थे। पक्षान् एक नवीन मत का प्रचार हुआ। तब से प्रामाण्यवाद पर तीन मन हो गये और यही कारण था कि विद्वानों में लोकोक्ति है—'मुरारेस्तृतीयः पन्थाः'।

^१ इस ज्ञान का स्वरूप है—अहं घटत्वप्रकारकज्ञानवान्, घटत्वप्रकारकज्ञाततावत्वात्।

^२ उद्देशमिश्र—'मुरारेस्तृतीयः पन्थाः'—पञ्चम ओरियण्टल काल्कटेन्स प्रोसो-डिग्न, लाहोर।

मुरारिमिश्र के मत में इन्द्रिय और अर्थ के मयोग से ज्ञान होने पर 'अर्थ घट' यह भान होता है। इस 'अर्थ घट' की मर्यादा का निश्चय करने के लिए पश्चात् 'अहं घटज्ञानवान्' ऐसा 'अनुव्यवसाय' होता है। इसी अनुव्यवसाय के द्वारा 'अर्थ घट' इस ज्ञान का भान तथा उसका प्रामाण्य दोनों ही निश्चित होते हैं। इस प्रकार यह भी 'स्वतः प्रामाण्य' हुआ।

प्रभाकरमत में ज्ञान के स्वप्रकाशत्व से, भाट्टमत में ज्ञातता से तथा मिश्रमत में अनुव्यवसाय की सामग्री अर्थात् ज्ञानेन्द्रिय से 'स्वतः प्रामाण्य' का निश्चय होता है।^१

मुरारिमिश्र का मत नैयायिकों से बहुत कुछ मिलता-जुलता है। परन्तु येर इतना है कि नैयायिकमत में प्रथम ज्ञान सन्दिग्ध रहता है। मिश्रमत में सन्देह नहीं है, कारण है कि मिश्रमत में प्रामाण्य-सामग्री वही है जो ज्ञान-सामग्री है, अर्थात् 'मनस्', जो ज्ञान के समय में संबंधा उपस्थित रहता है।^२

इस प्रकार विचार करने से यह स्पष्ट है कि यथार्थ में प्रभाकर ही के मत में 'स्वतः प्रामाण्य' है। भाट्टमत में तो 'ज्ञातता' से प्रामाण्य है, न कि 'ज्ञान' ही से। इसी प्रकार मिश्रमत में भी 'अनुव्यवसाय' से प्रामाण्य है, न कि 'ज्ञान' ही से प्रामाण्य का निश्चय होता है। फिर भी किसी रूप में ये तीनों, नैयायिकों की अपेक्षा, 'स्वतः प्रामाण्यवादी' हैं।

आन्तिज्ञान

प्रभाकर के मत में 'आन्ति' और 'ज्ञान' ये दोनों शब्द परस्पर विरुद्ध हैं। 'ज्ञान' स्वप्रकाश होने के कारण सदैव यथार्थ है। एक वस्तु को दूसरी वस्तु के रूप में जानना

प्रभाकरमत 'आन्ति' (ज्ञान) है। सीपी (मुक्ति) में रजत का, या रज्जु में सर्प का, जो आन्ति ज्ञान कहा जाता है, उनके सम्बन्ध में प्रभाकर का कहना है कि 'सीपी', या 'रज्जु' के साथ वस्तु का

^१ गुह्यये स्वप्रकाशादिना, मुरारिनये अनुव्यवसायादिना, भाट्टनये ज्ञाततालिङ्ग-कानमित्यादिना यावज्ज्ञानयाहकसामग्रीप्राप्तात्वस्य सर्वसाधारणत्वात् प्रामाण्य-सिद्धिः।

^२ मनसैव ज्ञानस्वरूपवत् तत्प्रामाण्यग्रहः इति मुरारिमिश्रः—बड़मान—कुसुमाञ्जलिप्रकाश, पृष्ठ २१९; मिश्रमुद्दिष्टाह—तन्मते ज्ञानेन्द्रियसंनिधौ प्रामाण्यग्रहसामग्रीत्वेन तत्प्रतिबन्धादेव संशयानुत्पत्तिः—पक्षपारमिध—आलोक, प्रत्यक्ष, हस्तलिखितग्रन्थ, पृ० २५।

सन्निकर्ष होता है, और ज्ञान होता है 'रजत', या 'सर्प' का । परन्तु यह ज्ञान 'रजत' तथा 'सर्प' के साथ वस्तु के सन्निकर्ष से नहीं होता, क्योंकि यह तो वहाँ विद्यमान नहीं है । मीमी तथा रज्जु का ज्ञान कभी नहीं होता । ऐसी स्थिति में 'इद रजतम्', या 'रज्जो सर्प' में दो भिन्न विषय हुए और दोनों का पृथक्-पृथक् ज्ञान होता है—रज्जु का वस्तु में और रज्जु में विद्यमान सादृश्य के कारण सर्प का स्मरणात्मक ज्ञान होता है । रज्जु या मीमी के साथ वस्तु के सन्निकर्ष होने पर भी नेत्र-दीप या मन्द प्रकाश के कारण मीमी और रज्जु के विशेष गुणों को न देखकर उनके सदृश रजत तथा सर्प के गुणों का स्मरणात्मक ज्ञान देखने वाले को होता है । यह भी स्मरण रखना आवश्यक है कि किसी खास रजत या सर्प का स्मरण नहीं होता । अतएव इस रजत, या सर्प, का ज्ञान न तो 'प्रत्यक्ष' है और न 'अनुमान' है । यह 'स्मरणात्मक' है और यह 'भ्रान्ति' नहीं है । यहाँ एक वस्तु दूसरे रूप में नहीं देख पड़ती । एक मीमी तो है बाह्य जगत् में और वह है वस्तु का विषय तथा दूसरी (रजत, सत्काररूप में) 'आत्मा' में है और वह है मन का विषय । फिर 'भ्रान्ति' तो हुई नहीं । अतएव ये दोनों ज्ञान भिन्न हैं और यथार्थ हैं ।

फिर लोगों को 'भ्रान्ति' मालूम कैसे होती है? इसके उत्तर में प्रभाकर का कहना है कि उन दोनों ज्ञानों को अर्थात् 'रजतज्ञान' तथा 'सुक्तिज्ञान' को, एक में मिला देना ही 'भ्रान्ति' है, क्योंकि न तो रजत 'सुक्ति' है और न सुक्ति ही 'रजत' है । एक में मिला देने से एक वस्तु को दूसरे वस्तु के रूप में जानना ही तो 'भ्रम' है । रजतज्ञान और सुक्तिविषय में जो भ्रम है, उसका भान नहीं होने से यह 'भ्रान्ति' है । इसे 'भ्रूपाति' कहते हैं ।

मिथ्या-ज्ञान को कुमारिल तथा शृंगारि 'जम्बयाख्याति' कहते हैं । भट्ट का कहना है कि 'इद रजतम्' या 'रज्जो सर्प' यह ज्ञान तो यथार्थ है । क्योंकि त्रिम मनस

एक व्यक्ति को रजत में वस्तु के सन्निकर्ष में सर्प का ज्ञान होता है,
कुमारिलमत यह ज्ञान तो वास्तविक गम्य होता है, क्योंकि उम व्यक्ति में भय,

कम्पन, आदि सर्प ज्ञान का फल स्पष्ट है । पश्चान् किसी दूसरे के ज्ञान में उम पूर्व व्यक्ति का ज्ञान मिथ्या हो जाय, यह तो भिन्न विषय है । पूर्व में तो उम व्यक्ति के ज्ञान में कोई भ्रम नहीं था ।

परन्तु पञ्चधरमिश्र आदि विद्वानों के अनुसार 'रज्जो सर्प' 'भ्रान्ति-ज्ञान' है, क्योंकि इसमें सत्त्व-प्रकारक सर्प-विषयक ज्ञान को रज्जुत्व-प्रकारक रज्जुविषय में

‘आगे’ किया जाता है। शरीर को मरीच शरीर से रखा है, वह कभी भी शरीर में नहीं रह सकता। चिन्तु उस स्थान में, अन्य विचार में अन्य प्रकार का ज्ञान होता है। अतएव यह ‘ध्यात्मिक ज्ञान’ है।

आलोचन

इस प्रकार संशय में भीमासादर्शन का विचार समान हुआ। मनन करने में यह स्पष्ट है कि ‘आत्मा’ व्यावहारिक जगत् में, व्याव-वैशेषिक के समान, विना सम्बन्ध है। इस मन में ‘आत्मा’ तो जड़ है, चिन्तु ज्ञानदायिनी उसमें नहीं रहती है। इसीसे उसे ‘बोधगम्य’ भी कहते हैं, चिन्तु यह आपत्ति अवस्था के लिए ही कहा गया है। स्वभावस्था में ‘आत्मा’ में ज्ञान नहीं रहता।

प्रभाकरमत में भी ‘आत्मा’ जड़ है, चिन्तु ‘ज्ञान’ स्वप्नस्थ है। इसे जान कर यह स्पष्ट है कि प्रभाकरमत व्याव तथा भट्टमत में कुछ ऊँचे स्तर का है। दोनों मतों में ‘आत्मा’ के अस्तित्व को पूर्ण रूप से गिड़ किया है और जगत्: उसके गुणों के वास्तविक स्वरूप की विज्ञाना में भीमात्मक साथ रहते हैं।

ईश्वर—भीमात्मको को ‘ईश्वर’ या ‘परमात्मा’ से विशेष कोई प्रयोजन नहीं है; तथापि ये ‘मास्तिक’ नहीं कहलाते; क्योंकि ‘ईश्वर’ के अस्तित्व का खण्डन तो इन्होंने नहीं किया।

भुक्ति—मुक्तावस्था में भी भीमात्मक की ‘जीवात्मा’ स्वतन्त्र है और परस्पर विप्र है। मुक्तावस्था में भी व्याव-वैशेषिक की तरह ‘पुरुषबहुत्व’ को इन्होंने भी स्वीकार किया है। पदार्थों में भी अनेक निरव्यवधार्य में मानते हैं।

इन सब को देखकर यह कहा जा सकता है कि भीमासादर्शन भी नीचे स्तर से तत्त्व-ज्ञान के स्वरूप का वर्णन करता है और इसका गन्तव्य-यह अभी बहुत दूर है।

दशम परिच्छेद

सांख्य दर्शन

सांख्यशास्त्र का स्वरूप

पूर्व में अनेक बार यह कहा गया है कि भारतीय दर्शन-शास्त्रों का मुख्य लक्ष्य वही है जो मनुष्य के जीवन का। मानुषिक जीवन में दुःख के अनुभव के साथ ही उसकी निवृत्ति के उपायों के लिए जिज्ञासा भी उत्पन्न होती ही है। समय-समय पर परम लक्ष्य तक पहुँचने के लिए जीवन-यात्रा के भिन्न-भिन्न स्तरों में साधक को क्रमशः दुःख-निवृत्ति के कुछ अंगों का अनुभव भी होता ही रहता है, और इसी से प्रोत्साहित होकर साधक एक भूमि से दूसरी भूमि पर जाने के लिए प्रयत्न करता रहता है। यह तो मनुष्य जीवन का ध्यावहारिक रूप है। यही बात सिद्धान्त रूप में हमारे दर्शनों में भी है।

पहले कहा गया है कि परमपद की प्राप्ति तथा दुःख की आत्यन्तिक निवृत्ति 'आत्मा' के 'दर्शन' से ही होती है, अतएव आत्मा का साक्षात्कार करना चाहिए। अभी तक यह देखने में आया है कि सभी दर्शनों में प्रधानता 'आत्मा के ज्ञान' की ही दी गयी है।

वेद तथा उपनिषदों में तो 'आत्मा' के सम्बन्ध में बहुत सी बातें कही गयी हैं, किन्तु वहाँ किसी एक क्रम के अनुसार विचार नहीं है। जब हम वर्गीकरण के अनुसार आत्मा के सम्बन्ध में विचार करते हैं, तब हमें आत्मा के स्वरूप का त्रिक भाग प्राप्त होता है। चार्वाकों ने आत्मा के 'अस्तित्व' को माना है, किन्तु उने के भूत तथा भौतिकों से पुषक् नहीं कर पाये। जैनों ने आत्मा के पुषक् अस्तित्व को स्वीकार किया, तथा उसे 'उपयोगमय' भी माना, परन्तु आत्मा को मावयव, देह-परिमाण, आदि भौतिक धर्म से छुटकारा नहीं मिला। बौद्धों ने आत्मा को चित्त-सन्तति के

समान स्वीकार किया आत्मा-जी प्रथक् मन्त्र के अन्विष्ट को स्वीकार नहीं किया। स्याय-वैशेषिक तथा मीमांसा ने भी आत्मा की प्रथक् मन्त्र मानी। आत्मा का अना स्वस्व है, यह भी मीमांसा ने स्वीकार किया। ज्ञान की स्वयंस्व तथा 'नित्य' भी मीमांसा ने स्वीकार किया, किन्तु 'आत्मा' के स्वयंस्व में 'विभूय' तथा 'नित्य' को छोड़ कर और कोई विशेष गुण विचार नहीं किया।

यद्यपि इन लोगों ने भूत तथा भौतिकों में प्रथक् उनकी मन्त्राग्निकी, फिर भी आत्मा 'द्वय' ही रही और एक प्रकार में 'जडत्व' में लुप्तकारा नहीं पा सकी। इन आत्मा के विशेष ज्ञान में 'आत्मा एक प्रथक् मन्त्र मन्त्र है' ऐसा ज्ञान साधक को होता है, किन्तु इस में गन्तोय नहीं होता। अनन्व इगके सम्बन्ध में विशेष मोक्ष करने के लिए साधक आगे बढ़ना है, अर्थात् स्याय-मीमांसा की व्यावहारिक-भूमि में ऊँचे स्तर की तरफ बढ़ चलना है।

यद्यपि परमार्थ के पहुँचने के मार्ग में प्रत्येक विन्तु एक भिन्न स्तर है, वहाँ में एक भिन्न रूप में आत्मा के स्वस्व का ज्ञान होता है, तथापि सभी स्तरों का यहाँ विचार करना मग्न और सम्भव नहीं है। इसीलिए मुख्य-मुख्य भूमियों से ही आत्मा के स्वस्व का विचार विचार जा रहा है। अन्तर भूमियों का विचार छोड़ कर हम उन स्तर से यहाँ विचार करने जा रहे हैं, जिसे 'साक्ष्य' तथा 'योग' के नाम से प्रसिद्धि मिली है।

'संख्या' शब्द सम्पूर्वक 'साक्ष्य' (साक्ष्य) धातु से बना है। इस का अर्थ है—'सम्पूर्ण स्यातम्' अर्थात् 'सम्पूर्ण विचार'।^१ इसी को 'विवेक बुद्धि' कहा

है। सभी जिज्ञासुओं को मालूम है कि अनादि काल से 'आत्मा' अविद्या से आच्छादित है। यही उसका बन्धन है। अविद्या

ही के कारण 'आत्मा' को अपने स्वस्व का ज्ञान नहीं होता। स्वस्व के ज्ञान के बिना दुःख की निवृत्ति भी नहीं हो सकती। अनन्व स्वस्वज्ञान, अर्थात् अविद्या से आत्मा को प्रथक् करना, आवश्यक है। अर्थात् 'सत्त्व-रज्जु-तमो-रूपा त्रिगुणात्मिका अविद्या त्रिगुणातीत आत्मा से प्रथक् है' इस प्रकार का ज्ञान जीव को प्राप्त करना है। इसी प्रथक् करण को 'विवेकस्याति' या 'विवेक' या

^१ 'वर्चा संख्या विचारणा—अमरकोश, १-५-२।

‘प्रकृति-पुरुष-विवेक’ कहते हैं।^१ इसी को ‘सत्त्वगुणरूपताख्याति’ भी कहते हैं। इसीलिए पञ्चशिखाचार्य ने कहा है—

‘एकमेव दर्शनं ख्यातिरेव दर्शनम्’

इस विवेकबुद्धि की प्राप्ति ‘सांख्यदर्शन’ के विषयो को जानने में मिलती है। इसलिए इसे ‘सांख्यदर्शन’ कहते हैं।

प्राचीनों की उक्ति है—‘न हि सांख्यसमं ज्ञानम्’, अर्थात् यथार्थ ज्ञान तो सांख्य ही में है, ऐसा ज्ञान दूसरे धार्मिक में नहीं है। जिनने विज्ञान्तां होंगे हैं, जो विद्वान् हैं, जिन्हें दुःख-निवृत्ति की इच्छा है, सभी को सांख्यिक ज्ञान की आवश्यकता है। बिना ज्ञान के किसी प्रकार की मिडि नहीं मिलनी। इसीलिए भगवान् ने गीता में भी कहा है—

सांख्य की
प्राचीनता

‘नहि ज्ञानेन सदृशं पवित्रमिह विद्यते’^२

‘ज्ञानं सद्यथा वरां तान्निर्मादरेणापिषवृत्ति’^३

‘ज्ञानेन तु तदज्ञानं येषां नास्तिमात्मनः’^४

‘नष्टान्धपुनरावृत्ति’ ज्ञाननिर्धूनकस्मथाः’^५

कहने का अभिप्राय है कि अपना कल्याण चाहने वाला कोई भी मनुष्य नहीं है जिसे ज्ञान का प्रयोजन न हो। इसलिए सांख्यशास्त्र का अध्ययन, अनुमीलन अनादि बाल से होना आया है, ऐसा अनुमान होता है। यही कारण है कि उपनिषद् में लेकर माहिष तथा अयोनि धार्मिक के भी ग्रन्थों में सांख्यशास्त्र के विषयो का किसी न किसी प्रमंग में उल्लेख मिलता ही है। महाभारत, रामायण, पुराणों की तो बात ही क्या, इनमें तो अनेक जगों में तथा अनेक प्रकार से सांख्य की बर्णना है।

^१ इमे सत्त्वरूपस्तर्माणि गुणा यथा इत्यादि । अहं तेभ्योऽप्यः । तद्व्यापारमाभि-
भनो नित्यो गुणविलक्षण आत्मेति चिन्तनम् । एष सांख्य—शंकराचार्य,
गीताभाष्य, १३—२४ ।

^२ गीता, ४-३८ ।

^३ गीता, ४-३९ ।

^४ गीता, ५-१६ ।

^५ गीता, ५-१७ ।

सांख्य के ज्ञान के बिना कोई विद्वान् जानी नहीं हो सकता । सांख्यशास्त्र के प्रवर्तक परमपि कपिल ही 'आदि विद्वान्' कहे गये हैं ।^१ शास्त्रों के अध्ययन से यह स्पष्ट है कि सांख्यशास्त्र के समान व्यापक शास्त्र कोई दूसरा नहीं हुआ । यही कारण था कि सांख्यशास्त्र के तत्त्वों के विवेचन में अनेक प्रकार के मतभेद देख पड़ते हैं । जैसे—कही 'मूला प्रकृति' एक है, तो किसी ने भिन्न-भिन्न जीवात्मा के लिए भिन्न-भिन्न 'प्रकृति' मानी है;^२ कोई 'महत्' और 'बुद्धि' में भेद मानते हैं,^३ कोई इन्हें पर्यायवाचक शब्द कहते हैं;^४ किसी के मत में 'प्रकृति' स्वतन्त्र है और 'पुरुष' से भिन्न है, परन्तु किसी और के मत में 'प्रकृति' 'ईश्वर' की शक्ति है ।^५ महाभारत^६ में कही २४, वहीं २५, तो कही २६ तत्त्वों का उल्लेख है । गीता में 'प्रकृति' दो प्रकार की है—'परा' और 'अपरा' । ये भेद 'सांख्यकारिका' में नहीं हैं, किन्तु इसमें कोई विशेष भन्तर नहीं है । परन्तु गीता में कही 'प्रकृति' को 'माया' कहा है, कही उस से भिन्न ।^७ सांख्य की 'प्रकृति' में और गीता की 'प्रकृति' में और भी अनेक भेद हैं ।^८ इन भेदों के देखने से यह मालूम होता है कि सांख्य के तत्त्वों का विशेष विवेचन लोग करने में । जिन्हें जिस प्रकार का विशेष अनुभव हुआ, उन्होंने उसी प्रकार उन तत्त्वों को समझा और उसी तरह उनका विश्लेषण भी किया ।

सांख्य-दर्शन तो वास्तव में मनोवैज्ञानिक दर्शन है । इसके तत्त्व स्पूल नहीं हैं । वे हमारे बौद्धिक जगत् के तत्त्व हैं । इस जगत् में केवल सूक्ष्म ही तत्त्व हैं । उनके सम्यग् में विचार भी सूक्ष्म हैं । अतएव जिसमें जितनी बुद्धि होती है, वह उतना सूक्ष्म विचार कर सकती है । इसलिए सांख्य के तत्त्वों के विचार में भेद होना असम्भव नहीं । हाँ, मूल विचार में कोई भी भेद नहीं है ।

^१ देखिए—योगभाष्य, १-२५ ।

^२ भौतिक्यसांख्या ह्यारमानमात्मानं प्रति प्रधानं भवन्ति, उत्तरे तु सांख्याः सर्वात्ममु अपि एकं नित्यं प्रधानमिति प्रपन्नाः—गुणरत्न-वद्दर्शनममृतम्-प्रकाश, पृ० ९९ त्रित्वप्रत्येका इडेका संस्करण ।

^३ 'बुद्धेरात्मा महान् परः'—कटोपनिषद्, १-३-१० ।

^४ सांख्यकारिका, ३ ।

^५ इवेनाश्वतर, ४-१० ।

^६ शान्तिपर्व, ३०३-३०८ ।

^७ १-८ ।

^८ उभेतामिष—हिस्ट्री ऑफ इंडियन फिलामफी, भाग १, पारिच्छेद ४ ।

१६वीं सदी के बाद के विज्ञानभिक्षु ने जो 'सांख्यमूत्र' तथा उसके ऊपर 'प्रवचन-भाष्य' लिखा है, उसमें भी बहुत सी भिन्न बातों का उन्होंने प्रतिपादन किया है। विज्ञानभिक्षु वास्तव में वेदान्ती थे। अतएव उनका विचार वेदान्त-मिश्रित है। उसे सांख्यमत का नैदान्तिक ग्रन्थ जानी लोग नहीं मानते, फिर भी सांख्य के तत्त्वों के विचार का यह एक स्वतन्त्र रूप है। इस प्रकार सांख्यशास्त्र की व्यापकता, प्राचीनता तथा महत्त्व को अनादिकाल से विद्वानों ने माना है।

उपर्युक्त बातों से यह स्पष्ट है कि एक समय था जब सांख्यदर्शन का अध्ययन बहुत व्यापक रूप में होता था। खेद का विषय है कि आगे उसके रहस्य को विद्वान् लोग भूल गये। प्राचीन परम्परा स्पष्ट हो गयी और विद्वानों ने सांख्यभूमि को भी न्याय-वैशेषिक-भूमि के समान ही स्पूल जगत् के तत्त्वों को प्रतिपादन करने वाला शास्त्र मान लिया और उसी प्रकार इसके तत्त्वों की भी व्याख्या करने लगे, जैसा कि आगे चल कर स्पष्ट होगा।

इस समय सांख्य के रहस्य को जानने वाले व्यक्ति इस देश में बहुत कम रह गये हैं। ऐसा मालूम होता है कि शास्त्रविचार की आध्यात्मिक-श्रुति बौद्धों के साथ-साथ लड़ते भगड़ते रहने के कारण संबंधा बहिर्मुखी हो गयी। न्यायशास्त्र के तार्किक रूप ने विद्वानों को अन्तर्दृष्टि से दूर हटा दिया। अतएव बाह्य जगत् के तत्त्वों के स्पूल विचार ही में वे सब लग गये। इसमें कोई सन्देह नहीं कि बुद्ध के परचात् भारतवर्ष में बहुत ऊँचे विचार के विद्वान हुए और उन्होंने दर्शनों के ऊपर बहुत विचार किया। इनकी विद्वत्ता पाण्डित्यपूर्ण थी, परन्तु बहिर्मुखी थी। जहाँ तक दार्शनिक-विचार बाह्य जगत् से विशेष सम्बन्ध रखता है, वहाँ तक तो इनके पाण्डित्य ने दर्शनशास्त्र में अमत्कार पूर्ण विचारों को दिखाया, किन्तु जहाँ से उस विचार का क्षेत्र एक प्रकार से अलौकिक जगत् में प्रवेश करता है वहाँ, इनका पाण्डित्य बहुत सफल नहीं है। वहाँ तो जानियों की अन्तर्दृष्टि होने ही से सफलता मिलती है।

यह कहना ठीक नहीं है कि इन विद्वानों में अन्तर्दृष्टि वाले लोग हुए ही नहीं। हुए तो अवश्य, किन्तु उनकी संख्या बहुत थोड़ी है और फिर भी अधिकांश लोग, सम्भव है, व्यक्तिगत रूप में अपने लिए ही अपने ज्ञान का उपयोग किया हो। यही कारण है कि आधुनिक काल में सांख्यशास्त्र के तत्त्वों के वास्तविक स्वरूप का परिवर्ण ग्रन्थकार में पड़ा हुआ है।

सांख्य-दर्शन की भूमि

जैसा ऊपर कहा गया है प्रत्येक दर्शन का एक अपना स्वतन्त्र स्थान है, स्वतन्त्र दृष्टि है, प्रत्येक दर्शन एक स्वतन्त्र बिन्दु पर स्थिर होकर दार्शनिक दृष्टि में विश्व के तत्त्वों का अपने-अपने अनुभवों के अनुकूल विचार करता है। परन्तु सभी दर्शन तो एक ही परमपद के पाने की इच्छा रखने वाले पवित्र हैं। कोई आगे है, और कोई पीछे। ग्याय-वैशेषिक मत में पदार्थों के तात्त्विक विचारों में मालूम हुआ कि इनके मन में नौ नित्य द्रव्य हैं, आत्मा अष्ट है, मोक्षावस्था में भी आत्मा और मन का सम्बन्ध रहता ही है, आत्मा में 'स्वरूपयोग्यता' मात्र है, अङ्ग का स्थान नहीं है, इत्यादि। किन्तु उपर्युक्त बातों से जिज्ञासु को इस भूमि में मनोरंजन नहीं होता। अतएव जहाँ ग्याय-वैशेषिक या मीमांसा की भूमि का अन्त होना है उसके आगे वह अपनी दृष्टि को, अपनी खोज को, बढ़ाता है, अर्थात् चार भूतों के भिन्न-भिन्न परमाणु, आकाश, वायु, अग्नि, मन तथा आत्मा इन नौ नित्य तत्त्वों पर विमर्श विचार करने लगता है। बाद को उसे यह मालूम होता है कि ये सभी नौ तत्त्व वस्तुतः नित्य नहीं हैं, जैसा ग्याय-वैशेषिक ने प्रतिपादन किया है। इनका सूक्ष्म रूप में विलयन हो सकता है। फिर इन्हीं नौ तत्त्वों के सूक्ष्मरूप में विश्लेषण करने को वह उद्यत हो जाता है। विश्लेषण के द्वारा, जैसा आगे स्पष्ट होगा, वह इन नौ तत्त्वों को केवल दो तत्त्वों में, 'प्रकृति' तथा 'पुरुष' में, अन्तर्भूत पाता है। इससे स्पष्ट है कि जहाँ ग्याय-वैशेषिक का अन्त होता है, वहीं से सांख्य का विचार आरम्भ होता है। जो भौतिक परमाणु, तथा मन, आकाश आदि ग्याय में सूक्ष्मतम या रूपरहित होने के कारण दृष्टिगोचर नहीं हैं, वे ही सांख्य में स्पष्टतम तत्त्व हैं और सांख्य-भूमि में सभी को उनका प्रत्यक्ष होता है। हाँ, इन दोनों का मापदण्ड भिन्न है, क्योंकि भूमि भिन्न है, दृष्टि भिन्न है। एक निम्न स्तर का है, दूसरा ऊँचे स्तर का है। ग्याय-वैशेषिक का जगत् स्थूल है, व्यावहारिक है; सांख्य का जगत् सूक्ष्म है, बुद्धिमय है। परन्तु जिस प्रकार ग्याय का क्षेत्र 'सत्' है, उसी प्रकार सांख्य का भी क्षेत्र 'सत्' है। एक की सत्ता बाह्य है, दूसरी की सत्ता आन्तरिक है। यही इनका मौलिक भेद है।

सांख्य-दर्शन के आचार्य तथा उनके ग्रन्थ

सांख्यदर्शन के आदि प्रवर्तक महर्षि कपिल हैं। ४८ अवतारों में पौराणिकों ने इनकी भी गिनती की है। मागधत में इन्हें विष्णु का पञ्चम अवतार माना है।

इन्होंने साङ्ख्यदर्शन के रहस्यों को सूत्र-रूप में प्रतिपादित किया था ऐसी परम्परा सुनने में आती है। परवर्ती साङ्ख्याचार्य कपिल मुनि के प्रशिष्य 'पञ्चशिखाचार्य' ने भी कहा है—

'निर्माणचित्त'मधिष्ठाय भगवान् परमविरासुरये जिज्ञासमानाय तन्त्रं प्रोवाच'

अर्थात् सृष्टि के आदि में विष्णुरूप भगवान् ने योग-बल से एक चित्त का निर्माण कर, स्वयं एक अंश से उसमें प्रवेश कर, 'कपिल' के रूप को धारण कर, महर्षि कपिल के रूप में, कदवा से युक्त होकर, परमतत्त्व की जिज्ञासा करने वाले अपने प्रिय शिष्य 'आसुरि' को साङ्ख्यदर्शन के तन्त्रों का उपदेश दिया।

सम्भव है कि यही उपदेश सूत्ररूप में रहा हो किन्तु इसका कहीं भी उल्लेख नहीं मिलता। इनके नाम से कोई अन्य ग्रन्थ प्रसिद्ध भी नहीं है।

पुराणों में तथा अन्य दार्शनिक ग्रन्थों में भी लिखा है कि कपिल के साक्षात् शिष्य 'आसुरि' थे। इनकी रचना के सम्बन्ध में कहीं कोई उल्लेख नहीं मिलता।

आसुरि के प्रथम शिष्य 'पञ्चशिक्ष' थे। इन्होंने साङ्ख्यदर्शन पर एक 'सूत्र-ग्रन्थ' लिखा था। ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है, किन्तु इनके नाम से अतिरिक्त सूत्रों का उल्लेख मिलता है। यांगभाष्य में आठ सूत्रों का उल्लेख है।^१ विज्ञान-मिश्र तथा बृद्ध वाचस्पतिमिश्र का कहना है कि ये सूत्र पञ्च-शिक्ष के रचित हैं। इनमें से किन्नी किन्नी सूत्र का अन्य ग्रन्थों में भी उल्लेख है। इनके अतिरिक्त 'भामती' आदि ग्रन्थों में भी कुछ सूत्र मिलते हैं।^२ इन सूत्रों का यहाँ एकत्र संकलन कर देना अनुपयुक्त न होगा।

^१ योगी लोगों में तपस्या के कारण सूक्ष्म शरीर या चित्त बनाने की शक्ति हो जाती है, जिसके द्वारा वे अपनी इच्छा से अनेक शरीर धारण कर लेते हैं और अपूर्व कार्यों का सम्पादन करते हैं। इसे 'निर्माणकाय' कहते हैं। इसी प्रकार योगशक्ति से अनेक प्रकार के जितों का भी निर्माण योगी लोग कर लेते हैं और उनके द्वारा ज्ञान का प्रचार करते हैं। इसे 'निर्माणचित्त' कहते हैं। बौद्धदर्शन में इसका विशेष विचार है।

^२ महाभारत, आन्तिपर्व, २१८-६-१०।

^३ १-४; १-२५; १-३६; २-५; २-६; २-१३; ३-१३; ३-४१; ।

^४ बृहत्सूत्र-शांकरभाष्य की टीका, २-२-१०।

(१) एकमेव दर्शनं स्यातिरेव दर्शनम् ।^१

अर्थात् 'एक ही दर्शन, स्याति ही दर्शन' । अभिप्राय यह है कि लौकिक शक्ति-दृष्टि में 'स्याति' या 'बुद्धि की वृत्ति' ही 'दर्शन' है । इस प्रकार अविद्या के कारण बुद्धि-वृत्ति को 'दर्शन' अर्थात् 'पौरोषेय चैतन्य' के साथ एकाकार मान लिया जाता है ।

(२) आदिविद्वाग्निर्मानिचित्तमधिष्ठाय कारुण्याद्भगवान् परमविद्यापुरे
जितासमानाय तन्त्रं प्रोवाच ।^२

(३) तमणुमात्रमास्मानमनुविद्यास्मीत्येवं सावत् सम्प्रजानोते ।^३

अभिप्राय यह है कि अणुमात्र तथा सभी करणों की अपेक्षा सूक्ष्म उस अस्मिन् मात्र या बुद्धितत्त्व का एवं उसके आध्यात्मिक सूक्ष्म भान के अनुसरण पूर्वक केव 'अस्मि', या 'मैं हूँ' इस रूप में ही भान होता है ।

(४) व्यक्तमव्यक्तं वा सत्त्वमात्मत्वेन अभिप्रतीत्य तस्य सम्पदमनु-
मन्वति आत्मसम्पदं मन्वानस्तस्य व्यापदमनुशोचति आत्मभ्यार्तं
मग्न्यमानः स सर्वोऽप्रतिबुद्धः ।^४

अभिप्राय यह है कि व्यक्त या अव्यक्त सत्त्व को, अर्थात् स्त्री, पुत्र, पशु आदि वेश तथा दम्पती, आमन, आदि अचेतन वस्तु को, अपना ही स्वरूप मानकर, उनकी सगति को भी अपनी ही सगति मानकर, लोग आनन्दित होते हैं, और उनकी विधितियों को अपनी ही विधिति समझ कर, लोग शोक में पड़े रहते हैं, ये सभी मोह में पड़े हैं ।

(५) बुद्धितः परं पुरुषमाकारशीलविद्यारिभिर्विभक्तमपरापन् कुर्यात्-
आत्मबुद्धिं मोहेन ।^५

अभिप्राय यह है 'बुद्धि' में गरे, अर्थात् मित्र रूप का, जो 'पुरुष' है, उसे धारों में भाजार (स्वल्प-महाविबुद्धि), शील (औराणीय) विद्या (चैतन्य) आदि के द्वारा मित्र न देखकर, मोह में उग में (अर्थात् बुद्धि में) आत्मबुद्धि करे ।

^१ योगभाष्य, १-४ ।

^२ योगभाष्य, १-२५ । इसका अभिप्राय यहमें बहुत गया है । वेत्तिप, पृष्ठ २३०, टिप्पणी १ ।

^३ योगभाष्य, १-३६ ।

^४ योगभाष्य, २-५ ।

^५ योगभाष्य, २-६ ।

- (६) 'स्यात् स्वल्पः सद्रकरः सपरिहारः स प्रत्ययमर्थः, कुशलस्य नाशकर्मण्यालं, कस्मात् कुशलं हि मे बह्वन्यदस्ति यत्रायमावापं यतः स्वर्गेऽपि अपकर्ममल्पं करिष्यति' ।^१

अभिप्राय यह है कि यज्ञ करने से प्रधान पुण्य-कर्मोपशय उत्पन्न होता है किन्तु साथ ही साथ (यज्ञ में पशु-हिंसा करने के कारण) पाप-कर्मोपशय भी उत्पन्न होता ही है। उस प्रधान पुण्य के साथ गौण रूप से पाप का भी स्वल्प सम्पर्क है। प्रायश्चित्त आदि करने से उस पाप का परिहर्ही हो सकता है और वह पाप कपयन्वित् सहा किया जा सकता है। किन्तु कुशल अर्थात् विशेष पुण्य-कर्मोपशय को वह (पाप) नाश नहीं कर सकता है, क्योंकि हमारे और भी अन्य कुशल पुण्य कर्म हैं, जहाँ यह स्वल्प पाप-कर्मोपशय 'आवाप' को प्राप्त कर, अर्थात् शोण होकर, स्वर्ग में थोड़ा ही दुःख देगा।

- (७) 'कृपातिशया बुर्यातिशयाश्च परस्परं विरुध्यन्ते सामान्यानि स्वतिशयैः सह प्रयतन्ते' ।^२

अभिप्राय यह है कि बुद्धि का जो धर्म-अधर्म, ज्ञान-अज्ञान, वैराग्य-अवैराग्य, ऐश्वर्य-अनैश्वर्य ये आठ भावरूपों के अतिशय हैं तथा वृत्ति के जो शास्त्र, चोर और मूढ़ ये तीन अतिशय (उत्कटता) हैं, इनमें परस्पर विरोध होता है, अर्थात् जब धर्म का उत्कर्ष होता है, तब अधर्म का उत्कर्ष नहीं होता, इत्यादि; किन्तु बुद्धि का साधारण भाव या वृत्ति अतिशय के साथ विरोध नहीं करती, मिलकर ही कार्य करती है।

- (८) 'कुलदेशमवधानामेकदेशभुतित्वं सर्वेषां भवति' ।^३

अभिप्राय यह है कि समान देश अर्थात् आकाश में रहने वाले सभी भवण-ज्ञान युक्त व्यक्तियों का एक ही देशावच्छिन्न भुतित्व है, अर्थात् सभी के श्रोत्रेन्द्रिय एक आकाश ही है।

- (९) 'तत्तत्तद्भोगहेतुविवर्जनात्स्यादयमात्यन्तिको दुःखप्रतीकारः' ।^४

अभिप्राय यह है कि पुरुष और प्रकृति के संयोग के हेतु के परित्याग से दुःख का आत्यन्तिक विनाश हो सकता है।

^१ योगभाष्य, २-१३ ।

^२ योगभाष्य, ३-१३ ।

^३ योगभाष्य, ३-४१ ।

^४ ब्रह्मसूत्र-शांकरभाष्य की टीका भाष्यतो, २-२-१० ।

चिगी का मत है कि 'पण्डितन्त्र' भी पञ्चनिग्य का ही ग्रन्थ है।

विन्ध्यवास या विन्ध्यवाग्निन् एक बहुत प्रसिद्ध मांष्य के आचार्य थे। इसी मत अनेक ग्रन्थों में उल्लिखित मिलता है। कुमारिल के 'श्लोकवात्तिक', 'नोव-वृत्ति', 'मेषानिविभाष्य' आदि ग्रन्थों में भी इनके मत की चर्चा है।

मृत्यु के परत्तान् 'आतिवाहिक शरीर' के द्वारा जीव अन्वय जाता है। इन मत को विन्ध्यवाग नहीं स्वीकार करने, यह कुमारिल ने कहा है।^१

इनके अतिरिक्त चार्पमस्य, जंजीपस्य, वोदु, देवल्, आदि भी मांष्य के प्रसिद्ध आचार्य थे। किन्तु चिगी का भी कोई ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है।

विज्ञानभिक्षु १६वीं सदी में बहुत बड़े विद्वान् हुए हैं। कहा जाता है कि वर्तमान 'सांख्यमूत्र' और उसका भाष्य 'सांख्यप्रवचन-भाष्य' ये दोनों इन्हीं की रचनाएँ हैं। इन्होंने 'योगवात्तिक' तथा ब्रह्ममूत्र पर 'विज्ञानामृत-भाष्य' भी लिखे हैं। इनके अतिरिक्त 'सांख्यसार' एवं 'योगसार' भी इन्होंने लिखे हैं। यह बहुत स्वतन्त्र मत के विद्वान् थे। यही कारण है कि इनकी व्याख्याओं में बहुत स्वातन्त्र्य है और सांख्य एवं वेदान्त के मतों का मिश्रण है। इसी मत सांख्य तथा वेदान्त दोनों के समन्वय रूप में है। इसलिए ज्ञानी विद्वान् लोग 'सांख्यमूत्र' को मांष्य परम्परा का प्रामाणिक ग्रन्थ नहीं मानते।

ईश्वरकृष्ण का समय ईसा के पूर्व दूसरी सदी नहीं जा सकती है। पञ्चनिग्य के बाद सम्भव है कि सांख्य के अनेक आचार्य हुए हों, किन्तु वे प्रसिद्ध नहीं थे। उनके बाद सबसे प्रसिद्ध 'ईश्वरकृष्ण' ही हुए। इन्होंने 'पण्डितन्त्र' के आधार पर सांख्यदर्शन पर 'सांख्यकारिका' नाम का एक सर्वाङ्गपूर्ण ग्रन्थ लिखा। यही ग्रन्थ आज भी आदरणीय है। इसको पढ़कर सांख्यदर्शन का परम्परागत ज्ञान हमें प्राप्त होता है। इसको 'वनवसन्तति', 'सांख्यसन्तति', 'सुवर्णसन्तति', आदि भी लोग कहते हैं।

^१ पृष्ठ ३९३, कारिका १४३; ७०४, ६२।

^२ ४-२२।

^३ मनुसंहिता, १-५५।

^४ अन्तराभववेहस्तु निषिद्धो विन्ध्यवासिना—श्लोकवात्तिक, भातमवाद ६१।

इन नामों को देखकर यह निश्चय होता है कि इस ग्रन्थ में सत्तर कारिकाएँ थीं। किन्तु वर्तमान काल में इस ग्रन्थ में केवल उनहत्तर कारिकाएँ ही उपलब्ध होती हैं।

साक्ष्यकारिका 'गौडपाद-भाष्य' में, जो इस ग्रन्थ पर प्रायः सबसे प्राचीन उपलब्ध

टीका है, केवल उनहत्तर ही कारिकाएँ हैं। यह गौडपाद यदि शंकराचार्य के परम गुरु हों तो, कहा जा सकता है कि सातवीं सदी के पूर्व ही यह एक कारिका नष्ट हो गयी थी। परन्तु बाद में किसी ने अन्त में तीन कारिकाएँ जोड़ दीं जिन पर वाचस्पतिमिश्र ने अपनी टीका 'तत्त्वकौमुदी' में व्याख्या भी की है।

यह तीन ही कारिका थीं जो नष्ट हो गयीं, इनके सम्बन्ध में अनेक विद्वानों ने, मुख्यतः लोकमान्य बाल गंगाधर तिलक ने, बहुत विचार किया है, फिर भी कोई एक मत नहीं है। हम भी अपना विचार समय पर कहेंगे।

साक्ष्यकारिका की टीकाएँ—'साक्ष्यकारिका' के ऊपर निम्नलिखित व्याख्याएँ मिलती हैं—

(१) 'माडरवृत्ति' या 'माइरवृत्ति'—यह सब से प्राचीन है। इसका उल्लेख जैनो के 'अनुसंगशास्त्र' नाम के, दूसरी सदी के, ग्रन्थ में है। इन्हें बौद्धिक के सममामयिक लोग मानते हैं। परन्तु यह ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। वासी 'बीसम्भा मस्तून निरीह' के अग्र्यश ने 'माडरवृत्ति' के नाम से एक टीका प्रकाशित की है। यह टीका दूसरी है। मुझे तो ऐसी प्रतीति होती है कि यह नवम सदी से पहले की कभी नहीं हो सकती।^१ मालूम होता है कि 'गौडपाद-भाष्य' के आधार पर बृहद् रूप में इसे किसी ने लिखा है।

(२) गौडपाद-भाष्य—यह प्राचीनतम टीका मालूम होती है। इस में उनहत्तर कारिकाओं पर भाष्य है। शंकराचार्य के परम-गुरु का नाम गौडपाद था। ये ही 'वाचस्पत्यकारिका' के रचयिता प्रसिद्ध वेदान्ती 'गौडपाद' हैं। ये दोनों एक हैं अथवा भिन्न इसका निर्णय करना कठिन है। एक तो शास्त्राचार्य हैं, दूसरे वेदान्ताचार्य। अत्यन्त ही भिन्न हैं। ज्ञान का स्तर भी भिन्न है। परन्तु साम्प्रत ओं तो भिन्न स्तर का है, इसलिए

^१ देखिए—उभेजमिश्र—गौडपादभाष्य एवं माडरवृत्ति—इलाहाबाद यूनि-
वर्सिटी स्टडीज, भाग ७ (१)

मेगनरीनी में भी भेद होना स्वाभाविक है। फिर भी निर्गुण काया बंठिन है। इन्होंने अपने भाष्य में जो स्थलों पर सांख्य के वास्तविक गिदालों का उल्लेख किया है,^१ जिनमें सांख्य के स्वर्ण का कुछ बात हो जाता है, किन्तु अन्यत्र तो इनकी भी व्याख्या बहुत सन्तोषजनक नहीं मालूम होती।

- (३) जयमंगला—यद्यपि इग टीका के सम्पादक डा० हरदत्तगर्मा ने कहा है कि इसके रचयिता 'शंकराचार्य' हैं, किन्तु यह विश्वसनीय नहीं मालूम होता। प्रायः इसके रचयिता कोई बौद्ध विद्वान् थे, जिनका नाम 'शंकरार्य' था जिन्होंने इग टीका के प्रारम्भ में 'बुद्ध' को मङ्गल-चरण में प्रणाम किया है। मालूम होता है किमी ने इसमें पूर्व लेखक की त्रुटि समझकर, 'शा' जोड़ दिया है। किन्तु यह ठीक नहीं हमारे गुरुवर महामहोपाध्याय डाक्टर श्रीगोपीनाथकविराज ने इस ग्रन्थ की भूमिका में यही बात लिखी है। इस टीका का वाचस्पतिमिश्र के पूर्व ही कहा जा सकता है।
- (४) चन्द्रिका—नारायणतीर्थ (१७वीं सदी) इसके रचयिता हैं। वाचस्पतिमिश्र की 'तत्त्वकीमुदी' की यह अनुयायिनी टीका मालूम होती है।
- (५) सरलसांख्ययोग—२०वीं सदी के हुगली के प्रसिद्ध हस्तिनात्मक बंगला में यह व्याख्या लिखी है।
- (६) तत्त्वकीमुदी—वाचस्पतिमिश्र (प्रथम) ने सांख्यकारिका पर 'तत्त्वकीमुदी' नाम की एक विस्तृत व्याख्या लिखी है। सवर्णपूर्ण होने के कारण सांख्यशास्त्र का प्रधान ग्रन्थ एक प्रकार से यही टीका मानी जाती है। इसमें कोई सन्देह नहीं कि इसमें बड़ी विद्वत्ता है, परन्तु खेद यह है। वाचस्पतिमिश्र ने इस व्याख्या को न्याय-भूमि की दृष्टि से लिखी है वाचस्पतिमिश्र मिथिला के एक बहुत बड़े विद्वान् थे। सभी दर्शनों पर इन्होंने ग्रन्थ लिखे हैं, किन्तु प्रधानतया यह नैयायिक थे। इन्होंने सांख्य के तत्त्वों को व्यावहारिक बाह्य-जगत् के तत्त्वों के समान ही मान लिए और न्यायशास्त्र की प्रक्रिया से उन तत्त्वों का विवेचन किया। इसलिए

यह टीका स्थल-स्थल पर कुछ कठिन भी हो गयी और सांख्यशास्त्र के विचारों से सर्वथा पराङ्मुख हो गयी है, जैसा तत्त्वों के विचार के समय आगे कहा जायगा। फिर भी आज कल के विद्वानों की दृष्टि में इसका बहुत आदर है। इसे ही पढ़कर विद्वान् अपने को सांख्यशास्त्र के पूर्णज्ञाता मानते हैं। परन्तु यह एक बहुत बड़ी भ्रान्ति है, जिस ओर लगभग बीस वर्ष पूर्व हमने विद्वानों की दृष्टि आकर्षित की थी।

इसके ऊपर अनेक व्याख्याएँ लिखी गयी हैं, जिनमें बालराम उदासीन की व्याख्या उत्तम है। परन्तु खेद है कि किसी विद्वान् ने आज तक वाचस्पतिमिश्र के दृष्टि-भेद की तरफ ध्यान नहीं दिया।

(७) **पुक्तिरीषिका**—यह भी सांख्यकारिका की एक सुन्दर टीका है, परन्तु इसके रचयिता का नाम अज्ञात है। इसमें प्राचीन मतों का भी उल्लेख है। इसके अन्त में 'कृतिरियं श्रीवाचस्पतिमिश्राणाम्' लिखा है, किन्तु यह भूल है। यह टीका प्राचीन नहीं है, यह इसके लेख से स्पष्ट है।

(८) **सुवर्णसप्ततिसास्त्र**—यह 'सांख्यकारिका' के ऊपर 'परमार्थ' की टीका है। ४० ऐय्यास्वामी शास्त्री ने इसे चीनी भाषा से संस्कृत में अनुवाद कर प्रकाशित किया है। कहा जाता है कि ५४९ ईस्वी में बौद्ध विद्वान् परमार्थ ने सांख्यसप्तति वा संस्कृत भाषा से चीनी भाषा में अनुवाद किया था। इसका मूल संस्कृत-ग्रन्थ उपलब्ध नहीं है। इस टीका में सत्तर कारिकाएँ हैं, कारिका तिरसठ और एकहत्तर इसमें नहीं है। इसलिए शास्त्री का कहना है कि यह ग्रन्थ पूरा है, इसमें से कोई भी कारिका गण्ट नहीं हुई है। परन्तु गौड़पाद 'भाष्य' में तत्त्वा अन्य सभी टीकाओं में कारिका तिरसठ पर व्याख्या है, इसलिए कारिका तिरसठ का अस्तित्व हम कैसे विस्मरण कर दें? तब यह प्रश्न और भी बहुत जटिल हो जाता है।

तत्त्वदृष्टि से मुझे यह विश्वास है कि एक कारिका अवश्य गण्ट हो गयी है। इसी कारण सांख्यशास्त्र का वास्तविक रूप आज भी अन्वकार में पड़ा है।

इन ग्रन्थों में केवल ईश्वरदृष्टि की कारिकामात्र सांख्य का प्रामाणिक ग्रन्थ सदा से माना गया है। शंकराचार्य, आदि विद्वानों ने भी इसी को प्रामाणिक मान कर

विवेचन किया है। अतएव हम भी इसी कारिका के आधार पर यही माध्यम का विचार करेंगे।

तत्त्वों का विचार

यह पहले कहा गया है कि माध्यमदर्शन के सभी तत्त्व सूक्ष्म हैं। इनके स्वरूप नश्य भी हमारी स्थूल-दृष्टि में देने नहीं जा सकते। जिन तत्त्वों को न्याय-वैशेषिक तथा भीमांगना ने नित्य कहा है और जिनके अन्तर उनकी दृष्टि नहीं जा सकती, वे तत्त्व माध्य में सूक्ष्म हैं। ये सभी बातें कमजोर स्पष्ट हो जायगी। जैसे—

पृथिवी परमाणु, जलीय परमाणु, तैजस परमाणु, वायवीय परमाणु, आकाश, काल, दिक्, आत्मा एव मनस् ये न्याय-वैशेषिक के ही नित्य-द्रव्य हैं, जिनमें निम्न-लिखित पाँच 'भूत हैं'। इन के स्वरूप ये हैं—

पृथिवी परमाणु = पृथिवी द्रव्य + गन्ध,

जलीय परमाणु = जलीय द्रव्य + रस,

तैजस परमाणु = तैजस द्रव्य + रूप,

वायवीय परमाणु = वायवीय द्रव्य + स्पर्श,

आकाश = आकाश द्रव्य + शब्द।

इससे यह स्पष्ट है कि न्याय-वैशेषिक के मत में 'परमाणु' में द्रव्य और गुण दोनों मिश्रित हैं। आकाश स्वयं नित्य और विभु है, जिसका विशेष-गुण 'शब्द' है। इसी प्रकार 'आत्मा' नित्य और विभु है। उसमें ज्ञान आदि विशेष-गुण हैं। इन बातों को ध्यान में रखकर साध्य के तत्त्वों का विचार करना चाहिए।

साध्य की भूमि में तीन प्रकार के 'तत्त्व' हैं—'व्यक्त', 'अव्यक्त' तथा 'अ'। 'अ' चेतन है। 'अव्यक्त' को मूला प्रकृति, या प्रधान कहते हैं। यह जड़ है। 'व्यक्त' के तीस भेद हैं और ये कार्य-कारण की परम्परा में मूला-प्रकृति के परिणाम हैं।

साध्य के जगत् में ये ही पचीस प्रमेय या तत्त्व हैं। इन पचीस तत्त्वों के अतिरिक्त और कुछ भी उस भूमि में नहीं है। इसी तत्त्वों के यथार्थ ज्ञान से साध्यसाध्य के अनुसार दुःख की निवृत्ति होती है, जैसा कहा है—

‘व्यक्ताव्यक्तविज्ञानात्’

विवेक ज्ञान या स्याति ही इन के मत में ‘बोले’ है। अतएव इन्हीं तीन प्रकार के तत्त्वों का विशेष विचार करना यहाँ आवश्यक है।

इन तत्त्वों को समझने के लिए हमें यह ध्यान में रखना चाहिए कि इन तत्त्वों में एक तत्त्व ‘चेतन’ है, जिसे ‘अ’ या ‘पुरुष’ भी कहते हैं और अवशिष्ट दोनों, ‘अव्यक्त’, और ‘अव्यक्त’, जड़ है। ‘पुरुष’ निष्क्रिय, निर्गुण, निर्लिप्त है, जैसा आगे कहा जायगा। अन्य दोनों तत्त्व त्रिगुण, अविवेकी, यदि धर्मों में युक्त हैं। ये ही तीनों तत्त्व सूक्ष्म जगत् के पदार्थ हैं। इन पदार्थों में परस्पर क्या सम्बन्ध है और किम प्रकार ये सूक्ष्म जगत् के कार्य का निर्वाह करने हैं इन बातों को समझने के लिए हमें सबसे पहले ‘परिणाम’ तथा ‘कार्यकारणभाव’ के स्वरूप को जानना उचित है।

प्रत्येक पदार्थ में कोई न कोई ‘धर्म’ होता ही है। यह धर्म नित्य नहीं है। यह बदलता ही रहता है। इसी बदलने को ‘परिणाम’ कहते हैं। अर्थात् किसी वस्तु में पूर्व में वर्तमान धर्म का हट जाना और उसके स्थान में दूसरे धर्म का आ जाना ही ‘परिणाम’ है। यह परिणाम व्यक्त और अव्यक्त तत्त्वों में मग्न होना ही रहता है।

ज्ञानियों ने सभी वस्तुओं के अवयवों की परीक्षा कर यह निश्चय किया है कि वस्तु जगत् की प्रत्येक वस्तु तत्त्व, रजम् तथा तमम् इन तीनों गुणों में ही बनी है।

इन्हीं तीनों गुणों के सम्मान-भेद से वस्तुओं में भेद है। इनमें गुणों का स्वरूप ‘सत्त्व’ का स्वरूप है—प्रकाश तथा हलकारण, ‘तमम्’ का धर्म है—अवरोध, गीर्वा, आवरण, आदि और ‘रजम्’ का धर्म है—बल,

अर्थात् मग्न विद्यापीठ रहता। ये तत्त्व, रजम् और तमम् माक्यदर्शन में ‘गुण’ कहलाते हैं। ये अपने धर्म या स्वरूप में पूर्ण नहीं होते, अर्थात् रजोगुण के रहने के कारण प्रत्येक वस्तु विद्यापीठ है। इसी रजम् के कारण प्रतीक्षण में सत्त्व का एक धर्म को छोड़ कर दूसरे धर्म को स्वीकार करना ‘परिणाम’ होता रहता है। रजोगुण सभी वस्तुओं में रहता ही है, अतएव स्वभाव ही में प्रत्येक वस्तु परिणाममग्न है। चेतन को छोड़कर परिणाम-मग्न अन्य कोई भी वस्तु माक्यदर्शन में नहीं है।

* सांख्यकारिका, २।

* तत्त्व या वस्तु में रहने वाले एक प्रतीक्षण या जड़ वस्तु का अपना ही स्वरूप ‘धर्म’ है। यह बदलता रहता है, किन्तु इसका नाम नहीं होता।

परिणाम के भेद—‘धर्म’, ‘लक्षण’ और ‘अवस्था’ के भेद से ‘परिणाम’ तीन प्रकार का है—

- (१) धर्म-परिणाम—‘धर्म’ के अभिव्यक्त तथा प्रादुर्भाव में धर्मों में जो परिणाम होता है, उसे ‘धर्म-परिणाम’ कहते हैं। जैसे—पृथ्वी बलि भूतों का गाय या घट ‘धर्म’ परिणाम है।
- (२) लक्षण-परिणाम—धर्मों के भूत, वर्तमान तथा भविष्य का जो ‘लक्षण-परिणाम’ कहते हैं। इसमें समय के परिवर्तन का वैयक्त्य है।
- (३) अवस्था-परिणाम—विद्यमान वस्तु में अवस्था के कारण वैयक्त्य होना अवस्था-परिणाम है। जैसे—‘घट’ का नया तथा पुराना होना, या ‘गाय’ का शिशुत्व, बाल्य, वीर्य, वार्धक्य आदि ‘अवस्था-परिणाम’ है।

ये परिणाम प्रतिक्षण जब वस्तुओं में होने रहते हैं और ये इनमें घूम हैं कि पदों के द्वारा इनका वर्णन करना सम्भव नहीं होता। इस परिणाम के मोड़ों में अन्धकार के गर्भ में छिपा हुआ ‘अनागत’ ‘वर्तमान’ हो जाता है और वही फिर ‘भूत’ होकर ‘अव्यक्त रूप’ में विलीन हो जाता है। यह प्रक्रिया अनादि और अनन्त है। इसका कभी विराम नहीं होता। इसी ‘अव्यक्तावस्था’ को ‘अव्यक्त’ या ‘भूत प्रकृति’ कहते हैं। ‘अनागत’ का अव्यक्त अवस्था से ‘व्यक्त’ में, अर्थात् वर्तमान में, आ जाना अर्थात् मूल प्रकृति से महत्, अहंकार आदि का व्यक्त होना ‘विश्व परिणाम’ है तथा व्यक्त से पुनः भूत अवस्था में, अर्थात् अव्यक्तरूप में, हो व ‘सद्गुणपरिणाम’ है। उपर्युक्त तीनों परिणामों में ‘तत्त्व’ अव्यक्त से व्यक्त और व्यक्त से अव्यक्त सदैव होता रहता है। धर्मों का धर्मान्तर में परिणत हो ‘अवस्था’ और धर्म का लक्षणान्तर होना भी ‘अवस्था’ ही है। वस्तुतः परिणाम ही है। किन्तु भेद है स्वरूप में।^१

व्यक्तावस्था में तथा अव्यक्तावस्था में, जब सभी कार्य-भेद अपनी-अपनी राई में लीन हो जाते हैं, तब भी यह भेद होता ही रहता है। इसे ‘सद्गुणपरिणाम’ कहते हैं। इसका कारण है कि ‘प्रकृति’, सत्त्व, रजस् तथा तमस्, इन तीनों गुणों

^१ बुद्धिरहङ्कारः पञ्चतन्मात्राण्येकावशेन्द्रियाणि पञ्च महामूतान्येव तावन्मयः। तत्त्व कार्यम् प्रकृतिविरूपम् प्रकृतेरसद्गुणम्—गौडपादभाष्य, कारिका ८

^२ योगभाष्य, ३-१३।

‘साम्यावस्था’ है। उनके गर्भ में ‘रजस्’ है, जिसका स्वभाव है कि एक क्षण के लिए भी यह स्थिर न रहे प्रत्युत सतत चलचली ही रहे। इसी चल-रजस् के कारण प्रकृति में परिणाम होना ही रहना है। अतएव प्रकृति ‘स्वतः परिणामिनी’ बही जाती है।

मूला प्रकृति ‘अव्यक्त’ है। यह तीनों गुणों की ‘साम्यावस्था’ है, अर्थात् अव्यक्तावस्था में ‘सत्त्व’ सत्त्वरूप में, ‘रजस्’ रजोरूप में तथा ‘तमस्’ तमोरूप में परिणत होते ही रहते हैं। इसमें कोई वीचर्य उत्पन्न नहीं होता। परन्तु यह स्मरण करा देना आवश्यक है कि कर्म की गति अनादि है। अविद्या अनादि है। अविद्या तथा जीव का सम्बन्ध भी अनादि है। परन्तु ये, कर्मगति, अविद्या तथा अविद्यासम्बन्ध, अनिरय है। इनका नाश यद्यपि परिणाम के द्वारा ही होना है, तथापि नाश के लिए भी सृष्टि का होना आवश्यक है। अव्यक्त रूप में रहने से सृष्टि नहीं हो सकती। अब प्रश्न है कि सृष्टि होनी है कैसे? न्यायवैशेषिक में तो ईश्वरेच्छा से परमाणु में त्रिधा उत्पन्न होती है और फिर परमाणु में आरम्भ-मंयोग के द्वारा त्रयधा सृष्टि होती है, अर्थात् ‘ईश्वरेच्छा’ निमित्तकारण है और ‘परमाणु’ उपादान (ममवायि) कारण है। सांख्य में अव्यक्त प्रकृति से सृष्टि किस प्रकार होती है? वस्तुतः कारण ही क्या है? इत्यादि विचार आवश्यक हैं।

✓ कार्य-कारण का स्वरूप—इसी के साथ-साथ यह भी विचारणीय है कि कार्य और कारण में क्या सम्बन्ध है? ‘कार्य’ कारण से भिन्न है, या अभिन्न?

न्याय मत में ‘कार्य’ ‘कारण’ से भिन्न है, और ‘कारण’ में ‘कार्य’ का अभाव है, फिर भी ‘कार्य’ एक किसी विशेष ‘कारण’ ही में उत्पन्न होता है, जिसके साथ उस ‘कार्य’ का एक रहस्यपूर्ण सम्बन्ध है। इस रहस्य को नैयायिकों ने ‘स्वभाव’ के अधीन कर दिया है, किन्तु वस्तुतः व्यायम में इसका समाधान नहीं है।

सांख्य की दृष्टि मूढ़म है। यह ऊँचे स्तर पर पहुँच कर तत्त्व का विचार करता है। अपने स्तर के मूढ़म विषयों के रहस्य का इसे ज्ञान है। इसके मत में ‘कार्य’ वस्तुतः ‘कारण’ में वर्तमान है, अर्थात् कारण-व्यापार के पूर्व ‘कार्य’ कारण में, अव्यक्त रूप में, रहता है। कार्य की उत्पत्ति और नाश का अर्थ ‘उम विषय की उत्था वा होना तथा न होना’ नहीं है। कारण में कार्य की उत्पत्ति का अर्थ है ‘अव्यक्त से व्यक्त होना’; तथा कार्य के नाश का अर्थ है ‘व्यक्त से अव्यक्त होना’। यह भी एक प्रकार का परिणाम है, जिसके कारण अव्यक्त मूला प्रकृति में अव्यक्तरूप में वर्तमान वस्तु व्यक्त हो जाता है। सांख्य में न किसी की ‘उत्पत्ति’ और न किसी का ‘नाश’ होता है। वस्तुतः

'उत्पत्ति' और 'मादा' दोनों ही एक धर्म का छोड़ कर दूसरे धर्म का धृष्ट करती हैं। वेदमय स्वप्न में परिवर्तन होता है, वस्तु में नहीं। इसी का 'सन्धार्यवाद' कहते हैं। इस मन में यद्यपि 'कारण' से 'कार्य' पृथक् देखा जाता है, दोनों के नाम भिन्न हैं, तथापि वस्तुतः 'कारण' से 'कार्य' भिन्न नहीं है। 'कार्य' अपने 'कारण' ही में रहता है। भेद है धर्म का। अतएव ये लोग 'भेदसहित्यु अभेदवादी' हैं। इन का निदान है—

'मासतो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः'

अर्थात् 'अमत्' में 'मत्' नहीं होना, और 'मत्' का अभाव नहीं होना।

ईश्वरकृष्ण ने 'सत्कार्य' को निश्चय करने के लिए ये पाँच युक्तियाँ दी हैं—

- (१) असदकरणात्—अमत् अकरणान्—अर्थात् जो नहीं है (अमत् है) उस में उत्पन्न करने का सामर्थ्य नहीं (अकरण) है, अर्थात् उन में कारण-व्यापार नहीं हो सकता। जैसे—मरते की मीन (जो अमत् है) कभी कुछ उत्पन्न नहीं कर सकती। अतएव यदि 'कारण' में 'कार्य' अमत् होता, तो वह 'कारण' कभी भी उस कार्य को उत्पन्न न कर सकता।
- (२) उपादानप्रवृत्त्यात्—किसी वस्तु को उत्पन्न करने के लिए एक कोई विशेष-कारण (उपादान) की ही खोज की जाती है। इस से स्पष्ट है कि वह विशेष-कारण ही उस वस्तु को उत्पन्न करने में समर्थ हो सकता है, दूसरा नहीं, अर्थात् वह विशेष-कारण उस कार्य से किसी प्रकार सम्बद्ध होने के कारण ही, उसे उत्पन्न कर सकता है, अन्यथा नहीं। अतएव उस 'कार्य' के लिए उस विशेष-कारण की धारण लेनी पड़ती है। यदि 'कार्य' उस विशेष कारण से सम्बद्ध न होता तो, वह 'कारण' उसे कभी व्यक्त अर्थात् उत्पन्न नहीं कर सकता था। 'कार्य' से असम्बद्ध 'कारण' वस्तुतः 'कारण' ही नहीं है। अर्थात् उपादान कारण में 'कार्य' किसी एक रूप में अवश्य वर्तमान है।
- (३) सर्वसम्भवाभावात्—यदि उपादान कारण के साथ कार्य का सम्बद्ध होता आवश्यक न होता, तो उस 'कारण' को उपादान मानना तथा उस 'कार्य'

के लिए उस उपादान की धारण लेना, दोनों ही व्यर्थ होते । फिर तो किसी भी कारण से किसी भी कार्य की उत्पत्ति हो सकती है । परन्तु ऐसी स्थिति तो कहीं देखने में नहीं आती । यह अनुभव विरुद्ध है । सभी वस्तु सभी कारण से उत्पन्न नहीं होते । अतएव 'कार्य' 'कारण' में सत्, अर्थात् कारण-व्यापार के पूर्व भी, विद्यमान है ।

- (४) शास्त्रस्य शक्यकरणात्—पहले यह कहा गया है कि मीमांसामत में एक 'शक्ति' पदार्थ मानी जाती है । कारण में रहने वाली और कार्य को उत्पन्न करने वाली यही 'शक्ति' कार्य को उत्पन्न करती है । 'कार्य' को 'कारण' में रहने की या 'कारण' से किसी प्रकार सम्बन्ध रखने की आवश्यकता नहीं है । अतएव, जिस प्रकार मीमांसक कहते हैं, कारण में कार्य के न रहने पर भी, कारण में रहने वाली शक्ति कार्य को उत्पन्न करने में नियन्त्रण रखेगी, फिर सभी सब से उत्पन्न नहीं होंगे । अतः सत्कार्य मानने की कोई आवश्यकता नहीं है ।

इसके उत्तर में सांख्य कहता है कि किसी 'कारण' में कोई शक्ति है, जिससे कोई विशेष 'कार्य' उत्पन्न होता है, या नहीं, यह भी तो उस कार्य को देखकर ही कहा जा सकता है, अर्थात् उस कारण में उस कार्य के सम्बद्ध रहने ही से मालूम होता है । सम्बद्ध रहने से उसकी उत्पत्ति होती है और सम्बद्ध न रहने से उस कार्य की उत्पत्ति नहीं होती, अर्थात् 'कार्य' कारण-व्यापार के पूर्व 'कारण' में विद्यमान है ।

- (५) कारणभावात्—सांख्य में 'कारण' और 'कार्य' में अभेद या तादात्म्य सम्बन्ध माना जाता है । ऐसी स्थिति में यदि 'कारण' है, तो 'कार्य' भी है, ऐसा मानना पड़ेगा । सत्-रूप कारण के साथ असत्-रूप कार्य में अभेद सम्बन्ध नहीं हो सकता । अतएव 'कारण' में 'कार्य' विद्यमान है, यह मानना पड़ता है ।

इन हेतुओं के द्वारा सांख्य सत्कार्यवाद की स्थापना करता है, अर्थात् समस्त विस्वरूप कार्य मूलप्रवृत्तिरूप कारण में अव्यवतावस्था में वर्तमान रहता है ।

✓ सत्त्व-विचार

यह प्रकृति तीनों गुणों की 'साम्यावस्था' है। इस में रजोगुण क्रियाशील है, किन्तु तमोगुण तो अवरोध-रूप में इस 'प्रकृति' को कार्य उत्पन्न करने में बाधा देता है। परन्तु पूर्व-पूर्व जन्मों के कर्मों का फलस्वरूप अदृष्ट जो जीवों के साथ रहता ही है। वे अदृष्ट जब पापोग्न्मुख होते हैं, अर्थात् पुनः संसार में आकर जीव को शुभ-दुःखादि के रूप में भोग देने को उन्मुख होते हैं, तब उस तमोगुण का प्रभाव हट जाता है और 'प्रकृति' में शोभ (चांचल्य) उत्पन्न होता है। परन्तु प्रकृति का अवरोध हट जाता है और रजोगुण के रहने के कारण स्वतः परिणामिनी वह मूला प्रकृति अल्पकाल रूपों को 'महत्', 'अहंकार' आदि व्यक्त तत्त्वों के रूप में प्रकाशित करती है।

अब प्रश्न होता है कि शोभ होने पर मूला प्रकृति से सब से पहले सात्त्विक-बुद्धि ही की अभिव्यक्ति क्यों हुई ?

समाधान में यह कहा जा सकता है कि तमोगुण का प्रभाव तो अदृष्ट के फलोन्मुख होने ही से हट गया, रजोगुण तो सत्त्वगुण को संचालन करने ही में लगा हुआ था, अतएव सत्त्वगुण ही प्रधान होकर बुद्धि की अभिव्यक्ति कर सका।

दूसरी बात यह भी है कि शोभ तो फलोन्मुखावस्था में पुरुष के बिम्ब के सम्पर्क से ही होता है। पुरुष का बिम्ब चित् और प्रकाश स्वरूप है। गुणों में 'सत्त्वगुण' ही प्रकाश-स्वरूप है। अतएव चित्-बिम्ब का सम्पर्क फलोन्मुखावस्था में, सत्त्वगुण ही के साथ होना स्वाभाविक है। इसीलिए उस अवस्था में चित्-बिम्ब का सम्पर्क 'सत्त्वगुण' के साथ होते ही प्रकृति में शोभ उत्पन्न हुआ और उससे सात्त्विकी बुद्धि ही की प्रथम बार अभिव्यक्ति हुई।

प्रकृति के सात्त्विक अंश से 'महत् तत्त्व', जिसे 'बुद्धितत्त्व' भी कहते हैं, की अभिव्यक्ति होती है इसलिए 'महत्' को प्रकृति की 'विकृति' कहते हैं। महत् में भी सत्त्व, रजस् और तमस् हैं। किन्तु इसमें प्राधान्य है 'सत्त्व' का, अतएव सत्त्व के धर्म, अर्थात् प्रकाश और लघुत्व, बुद्धि में हैं।^१

बुद्धितत्त्व—अध्यवसायात्मक है, अर्थात् किसी कार्य के करने में जो निश्चय किया जाता है कि, 'यह कार्य हम अवश्य करेंगे', वह बुद्धि का स्वरूप है। रजोगुण के कारण बुद्धि भी चल है, अतएव इसका भी परिणाम होता है।

बुद्धि उस समय 'विकृति' होते हुए भी बुद्धि 'प्रकृति' होकर 'अहंकार' को उत्पन्न करती है। अतएव वह 'बुद्धि' 'प्रकृति-विकृति' है।

इसके दो प्रकार के रूप होते हैं—'सात्त्विक', जैसे—धर्म, ज्ञान, वैराग्य तथा ऐश्वर्य, एवं 'तामसिक', जैसे—अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य तथा अनैश्वर्य। जोकारना के भोग का प्रधान साधन 'बुद्धि' है और यही 'बुद्धि' पुनः प्रकृति और पुरुष के सूक्ष्म भेद को भी अभिव्यक्त करती है, अर्थात् बुद्धि ही के द्वारा भोग तथा मुक्ति भी होती है।^१ बुद्धि के ये धर्म 'माय' भी कहलाते हैं और ये 'लिंगशरीर' में रहते हैं।^२

बुद्धि में भी सत्त्व, रजस् और तमस् ये तीनों गुण हैं। सत्त्व प्रधान है, अग्न्य गुण गौण है। प्रतिक्षण परिणाम होने के कारण 'बुद्धि' सत्त्व से परिणाम के द्वारा 'अहंकार' सत्त्व बन जाता है। बुद्धितत्त्व में रहने वाले रजोगुण से 'अहंकार' उत्पन्न होता है। इस में रजोगुण का प्राधान्य है। यह अभिमानात्मक है, अर्थात् 'मैं' 'मुझे', आदि जो अपने में अभिमान होता है, वह 'अहंकार' का स्वरूप है।

ये तीनों गुण आपस में एक दूसरे को अभिमूढ करते रहते हैं। बदाचिन् रजोगुण तथा तमोगुण को अभिमूढ कर 'सत्त्व' प्रीति तथा प्रकाश रूप अपने धर्मों से प्रधान-गुणों का स्वभाव रूप में अभिव्यक्त होता है, बदाचिन् सत्त्व तथा तमोगुण को अभिमूढ कर 'रजोगुण' अप्रीति तथा प्रवृत्ति रूप अपने धर्मों से प्रधानरूप में अभिव्यक्त होता है, बदाचिन् सत्त्व तथा रजस् को अभिमूढ कर 'तमोगुण' विषाद एवं स्थिति रूप अपने धर्मों से प्रधानरूप में अभिव्यक्त होता है। ये गुण अपने स्वरूप को अभिव्यक्त करने में एक दूसरे की अपेक्षा रखते हैं।

ये गुण आपस में मिलकर एक दूसरे की सहायता देकर, कार्य को उत्पन्न करते हैं, अर्थात् इन में जो परस्पर सहायता देने का स्वभाव है, यही परिणामरूप में कार्य

^१ सांख्यकारिका, २३।

^२ सांख्यकारिका, ३७।

^३ सांख्यकारिका, ४०।

को अभिव्यक्त करता है। ये तीनों गुण परस्पर मिल कर ही रहते हैं। कभी कोई भी एक दूसरे से पृथक् होकर नहीं रहते। इनमें अविनाभाव सम्बन्ध है।^१ अतएव इस जगत् में शुद्ध सात्त्विक, या शुद्ध राजसिक, या शुद्ध तामसिक कोई भी वस्तु नहीं है। जिसमें जिसकी प्रधानता हो, वह उस नाम से कहा जाता है।

इसी कारण से 'अहंकार' तत्त्व में भी तीनों गुण वर्तमान हैं। अहंकार बुद्धि को 'विकृति' है, परन्तु इससे जब दूसरा तत्त्व उत्पन्न होता है, उस समय 'अहंकार' भी 'प्रकृति' का घर्म धारण कर लेता है। यह भी गुणों का स्वभाव है। अतएव अहंकार भी 'प्रकृति-विकृति' है।

अहंकार का स्वरूप—अहंकार अभिमानात्मक है। इसमें भी तीनों गुणों के मिलने के कारण इसके तीन रूप हैं—

'वैकृति', जिसमें 'सात्त्विक गुण' विशेष है। इससे ग्यारह इन्द्रियों की अभिव्यक्ति होती है।

'भूतादि', जिसमें 'तमोगुण' का वैशिष्ट्य है। इस से पाँच तन्मात्राओं की अभिव्यक्ति होती है।

तथा 'तैजस', जिसमें 'रजोगुण' की विशेषता है। 'तैजसरूप अहंकार' सारिक तथा तामस इन दोनों अंगों को अपने-अपने कार्य करने में सहायता देता है।^२

इन अंगों में युक्त अहंकार में ग्यारह इन्द्रियों की, अर्थात् मनस्, पाँच ज्ञानेन्द्रियों की तथा पाँच कर्मेन्द्रियों की, अभिव्यक्ति होती है, किन्तु इन्हीं गुणों के अभाव में इन्द्रियाँ सारतम्य से इन ग्यारहों में भी अन्तर है। ये ग्यारह केवल 'विकृति' हैं। ये कभी भी 'प्रकृति' का रूप नहीं धारण करती हैं। इनमें कोई अन्य तत्त्व अभिव्यक्त नहीं होता।

बभ्रु, ध्यान, द्वाण, रमना तथा खक् ये पाँच 'ज्ञानेन्द्रियाँ' या 'बुद्धीन्द्रियाँ' हैं। इनके विषय क्रमशः रूप, शब्द, गन्ध, रस तथा स्पर्श हैं। ज्ञानेन्द्रियों को जाने-जाने

^१ सांख्यकारिका, १२।

^२ सांख्यकारिका, २४-२५।

^३ सांख्यकारिका, २६।

^४ सांख्यकारिका, २६।

विषयों के प्रति केवल 'आलोचनात्मक', अर्थात् 'द्वाररूप में सामर्थ्य-प्रदर्शनमात्र', वृत्ति है। वाक्, पाणि, पाद, पायु तथा उपस्थ ये पाँच 'कर्मेन्द्रियाँ' हैं। इनके विषय क्रमशः वचन (वर्णोच्चारण), आदान, विहरण, उत्सर्ग (मलत्याग) तथा लौकिक आनन्द है।

इनमें से ज्ञानेन्द्रिय के साथ कार्य करने के समय 'मन' ज्ञानेन्द्रिय के समान रूप का तथा कर्मेन्द्रिय के साथ कर्मेन्द्रिय स्वरूप का हो जाता है। इसीलिए इसे 'उन्मयात्मक' कहा है।^१ यह दोनों प्रकार की इन्द्रियों की सहायता करता है।

जिसी कार्य को करने के समय में 'मन' में—'किया जाय या न किया जाय'—इस प्रकार जो स्वल्प-विकल्प होता है, वह 'मन' का धर्म है, स्वरूप है।

'अहंकार' के तामस अंश से शब्दतन्मात्रा, स्पर्शतन्मात्रा, रूपतन्मात्रा तथा गन्धतन्मात्रा में पाँच तन्मात्राएँ अभिव्यक्त होती हैं। ये सभी तामसिक स्वरूप के हैं। 'तन्मात्र' शब्द का अर्थ है—'तदेव इति तन्मात्रम्', अर्थात्

तन्मात्राएँ 'वही'। शब्द के आगे 'मात्र' शब्द लगाने का अभिप्राय है—

उस शब्द के अर्थ को सीमित करना। अर्थात् 'शब्दतन्मात्र' का अर्थ है—'शब्द ही', और कुछ भी नहीं। कहने का अभिप्राय है कि शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध ये पाँचों धर्म अपने शुद्ध रूप में पृथक्-पृथक् अहंकार से अभिव्यक्त होते हैं। इनमें परस्पर कोई भी सम्बन्ध नहीं है। अहंकार से ये पाँच स्पृक तत्त्व उत्पन्न होते हैं। परन्तु ये फिर भी स्वयं 'अविशेष' अर्थात् सूक्ष्म ही हैं। ये अहंकार से उत्पन्न होने के कारण स्वयं 'विकृति' हैं, किन्तु पश्चात् आकाश आदि स्पृक तत्वों को उत्पन्न करने के कारण 'प्रकृति' भी हैं। इसलिए ये पाँच 'प्रकृति-विकृति' हैं। ये सूक्ष्म हैं, अतएव इन्हें 'अविशेष' कहा जाता है।^२

शब्दतन्मात्रा आदि पाँच पृथक्-पृथक् अहंकार से उत्पन्न हुए हैं। इस परिणाम की प्रतीत्या में यद्यपि ये पाँच अहंकार से उत्पन्न हुए हैं, अहंकार का तामस रूप इन पाँचों में समान रूप से पृथक्-पृथक् वर्तमान है, फिर भी ये परस्पर मिले हुए नहीं हैं। अतएव इनसे जो आगे सृष्टि होगी, वह स्वतन्त्र रूप में पृथक्-पृथक् होगी। अर्थात् 'शब्दतन्मात्रा' से 'आकाश', 'स्पर्श-

^१ सांख्यकारिका, २७।

^२ 'तन्मात्राण्यविशेषाः'—सांख्यकारिका, ३८।

तन्मात्रा' से 'वायु', 'रूपतन्मात्रा' से 'तेजस्', 'रसतन्मात्रा' से 'जल' तथा 'गन्धतन्मात्रा' से 'पृथिवी' पृथक्-पृथक् अभिव्यक्त होने हैं ।^१ यही पाँच भूतों की मृष्टि है । ये भूत सांख्यमत में स्थूलतम पदार्थ हैं । अतएव इन्हें 'विशेष', अर्थात् स्थूल, बारिदा में कहा है ।^२ इसी कारण इसे लोग 'महाभूत' भी कहते हैं । अर्थात् शब्द आदि तन्मात्राएँ सूक्ष्म 'भूत' हैं और उनमें प्रमत्तः आकाश आदि स्थूल 'महाभूत' अभिव्यक्त होते हैं । फिर भी यह सर्वदा स्मरण रखना है कि ये 'स्थूल-महाभूत' एक प्रकार से परमाणु स्वरूप ही हैं, अतएव ये न्याय-वैशेषिक के 'महाभूतों' से बहुत सूक्ष्म हैं, अर्थात् सांख्य के ये 'स्थूल महाभूत' हैं, किन्तु न्याय-वैशेषिक के ये 'परमाणु' ही हैं ।

यह अवश्य ध्यान में रखना चाहिए कि न्यायवैशेषिक के 'परमाणु' के समान सांख्य के ये पाँच भूत न्याय-वैशेषिक के स्थूल महाभूतों के समान, जैसा कि कुछ टीकाकारों ने समझा है, कदापि नहीं हैं । शब्दतन्मात्रा से आकाश उत्पन्न होता है और उसमें शब्द है । स्पर्शतन्मात्रा से वायु उत्पन्न होता है और उसमें स्पर्श है । रूपतन्मात्रा से तेजस्, जिसमें रूप है; रसतन्मात्रा से जल, जिसमें रस है तथा गन्धतन्मात्रा से पृथिवी, जिसमें गन्ध है, उत्पन्न होते हैं । ये स्थूल हैं, अतएव धान्त, घोर तथा मूढ़ हैं ।^३ इसे अच्छी तरह समझने के लिए निम्नलिखित बातों को ध्यान में अवश्य रखना चाहिए—

न्याय-वैशेषिक मत में पृथिवी, जल, तेजस् तथा वायु इन चार कार्यरूप स्थूल द्रव्यों का सब से सूक्ष्म अतएव नित्य द्रव्य है इन चारों का 'परमाणु', अर्थात् स्थूल कार्यरूप पृथिवी छोटा होते-होते एक ऐसी अवस्था में पहुँच जाती है जिसका उसके बाद विभाग नहीं किया जा सकता है । उस पृथिवी की वही अवस्था चरम अवस्था है । उस पृथिवी को उससे छोटा हिस्सा नहीं हो सकता है । अतएव वह 'नित्य' है । उसी को पृथिवी का 'परमाणु' भी कहते हैं ।

^१ गन्धतन्मात्रात् पृथिवी, रसतन्मात्रादापः, रूपतन्मात्रात् तेजः, स्पर्शतन्मात्राद्वायुः, शब्दतन्मात्रादाकाशम्, इत्येवमुत्पन्नानि महाभूतान्येते विशेषा—
गौड़पादभाष्य, सांख्यकारिका, ३८ ।

^२ सांख्यकारिका, ३८ ।

^३ तन्मात्राण्यविशेषास्तेभ्यो भूतानि पञ्च पञ्चम्यः ।

एते स्मृता विशेषाः शान्ता धोराश्च मूढाश्च ॥—सांख्यकारिका, ३८ ।

इस पृथिवी 'परमाणु' में पृथिवी 'द्रव्य' है और साथ-साथ उसके गन्ध आदि कुछ गुण हैं अर्थात् यह परमाणु-रूपा 'पृथिवी' भी गुणवती है। इसी प्रकार जल के परमाणु हैं और वे भी द्रव्य और गुण से युक्त अर्थात् गुणवान हैं; तेजस् के परमाणु भी द्रव्य और गुण से युक्त अर्थात् गुणवान हैं तथा वायु के भी परमाणु द्रव्य और गुण से युक्त अर्थात् गुणवान हैं।

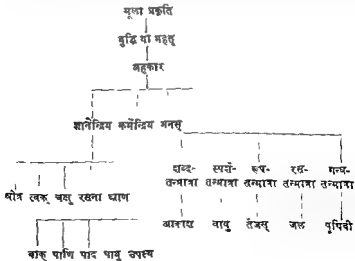
पृथिवी परमाणु = द्रव्य + गुण (गन्ध)

जलीय परमाणु = द्रव्य + गुण (रस)

तेजस परमाणु = द्रव्य + गुण (रूप)

वायवीय परमाणु = द्रव्य + गुण (स्पर्श)

तत्त्वों की अभिव्यक्ति—न्याय-बैद्यिक मत के अनुसार उनके सूक्ष्मतम भूतों का स्वरूप ऊपर दिखाया गया, अब सांख्यमत का विचार किया जाता है। सांख्यमत में परिणाम होता है। 'प्रकृति' से क्रमशः तत्त्वों की अभिव्यक्ति होती है, जिसका स्वरूप निम्नलिखित प्रकार से निरूपण किया जा सकता है—



ये सांख्य के चौबिस तत्त्व हैं। इनके अतिरिक्त एक 'पुरुष' तत्त्व है। निराकर सांख्य में पचीस तत्त्व हैं। ये ही सांख्य के 'प्रमेय' हैं। इनके अतिरिक्त अन्य कोई भी वस्तु सांख्य का 'प्रमेय' नहीं है। अब यहाँ विचार करना चाहिए कि सांख्य के आकाश आदि उपर्युक्त पाँच भूतों का वास्तविक स्वरूप क्या है ?

उपर्युक्त न्याय-वैशेषिक तथा सांख्य के तत्त्वों के स्वरूप को अच्छी तरह विचार करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि सांख्य के आकाश आदि पाँच भूत न्याय-वैशेषिक के परमाणुओं के समान हैं, न कि उनके महामूतों के समान। जैसा ऊपर कहा गया है, सांख्य के इन पाँच भूतों में त्रयशः 'शब्दतन्मात्रा' से स्वतन्त्र रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'आकाश' में केवल 'शब्द', 'स्पर्शतन्मात्रा' से स्वतन्त्र रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'वायु' में केवल 'स्पर्श', 'रूपतन्मात्रा' से स्वतन्त्र रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'तेजस्' में केवल 'रूप', 'रसतन्मात्रा' से स्वतन्त्र रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'जल' में केवल 'रस' तथा 'गन्धतन्मात्रा' से स्वतन्त्र रूप में अभिव्यक्त होने के कारण 'पृथ्वी' में केवल 'गन्ध' रहते हैं।

सांख्य के पंचभूत—इस प्रकार ये पाँचों भूत त्रयशः पृथक्-पृथक् रूप में पाँच तन्मात्राओं से अभिव्यक्त हुए हैं। अतः इन में त्रयशः पृथक्-पृथक् पाँच तन्मात्राएँ भी हैं, अर्थात्

आकाश=आकाश तत्त्व+शब्दतन्मात्रा अर्थात् शब्द

वायु=वायु तत्त्व+स्पर्शतन्मात्रा अर्थात् स्पर्श

तेजस्=तेजस् तत्त्व+रूपतन्मात्रा अर्थात् रूप

जल=जल तत्त्व+रसतन्मात्रा अर्थात् रस

पृथिवी=पृथिवी तत्त्व+गन्धतन्मात्रा अर्थात् गन्ध

उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखने से यह स्पष्ट मालूम होता है कि न्याय-वैशेषिक मत के जो चार परमाणु हैं तथा सांख्य के जो वायु आदि चार भूत हैं इन में शायः कुछ भी भेद नहीं है।

'आकाश' न्याय-वैशेषिक मत में नित्य और व्यापक है, किन्तु सांख्य ने भ्रत में यह अव्यापक है तथा अनित्य है।

न्याय-वैशेषिक मत में पहले निर्गुणरूप वायु आदि चारों भूतों की उत्पत्ति होती है, परचात् उनमें त्रयशः अपना-अपना गुण उत्पन्न होता है, अर्थात् 'द्रव्य' कारण है

और उसका कार्य है 'गुण'। सांख्य में बिलकुल उलटा है। ध्वज, स्पर्श, रूप, रस तथा गंध 'कारण' है और इनमें जन्मते पृथक्-पृथक् आकाश, वायु, तेजस्, जल तथा पृथिवी में पाँच भूत उत्पन्न होने हैं और ये ध्वज आदियों के जन्म 'कार्य' हैं।

इन भूतों में भेद होने पर भी सांख्य के चार भूत तो न्याय-वैशेषिक के चार परमाणुओं के समान ही मालूम होने हैं।

ये पाँचो भूत एक प्रकार से वेदान्तियों के 'अव्यक्तीकृत' भूतों के समान हैं।

ये तेईस तत्त्व 'भूता प्रकृति' से जन्म में उत्पन्न होने हैं। ये प्रकृति के 'व्यक्तरूप' हैं। अतएव ये 'व्यक्त' कहलाते हैं। इनका प्रत्यक्ष प्रमाण से ज्ञान होता है।^१ इनके अतिरिक्त एक 'अव्यक्त' तथा एक 'म' के होने में सांख्य में पचीस तत्त्व हैं। इन्हीं तत्त्वों में सांख्य जगत् बौद्धिक जगत् की सभी वस्तुएँ अभिव्यक्त होती हैं।

'मरत् तत्त्व' से लेकर पञ्चभूत पर्यन्त सभी 'व्यक्त' हैं। ये सभी अपने-अपने कारण से उत्पन्न होने हैं और ये अनित्य, अव्यापक, क्रियाशील तथा भिन्नेक^२ हैं। इनमें व्यक्त के धर्म प्रत्येक में तीन गुण हैं। ये ही गुण संस्थान-भेद से नाना रूप को अभिव्यक्त करते हैं। इन गुणों में आपम में, 'आभितत्त्व' है। यही कारण है कि प्रत्येक 'व्यक्त' अपने-अपने कारण में आभित है। ये

^१ व्यक्तम् प्रत्यक्षताप्यम्-गौड़पादभाष्य, सांख्यकारिका, ६।

^२ प्रत्येक 'व्यक्त' में 'रजोगुण' है, जो सतत चलायमान रहता है और वैषम्य उत्पन्न करता है। वह एक क्षण के लिए भी वैषम्य उत्पन्न करने वाली क्रिया से निवृत्त नहीं होता। इसी क्रिया के कारण एक 'व्यक्त' से वैषम्य से युक्त दूसरा 'व्यक्त' उत्पन्न होता है तथा रजस् के द्वारा वैषम्य उत्पन्न होने के कारण 'व्यक्तों' में स्थूल रूप से 'क्रिया' का भिन्न होता है, उनमें स्थूल घेष्टा होती है। इसीलिए व्यक्त 'तत्त्व' है।

कह नहीं सकते कि टीकाकारों ने मरत्काल में एक शरीर को छोड़ कर दूसरे शरीर के धारण करने के समय की क्रिया, अथवा संसार-दशा में सूक्ष्म-शरीर के आभित होकर विचरण करना, आदि अर्थ कहाँ से और क्यों यहाँ लाये ?

^३ गौड़पाद ने 'अनेकम्'—'बुद्धिरहंकारः पञ्चतन्मात्राभ्येकादशेन्द्रियाणि पञ्चमहाभूतानि चेति'—इन्हें गिना दिया है, जिससे यह स्पष्ट है कि 'व्यक्त' अनेक हैं। परन्तु गौड़पाद का अर्थ ठीक नहीं है। यहाँ कहना है कि प्रत्येक 'व्यक्त' अनेक है, अर्थात् 'महत्' अनेक है, 'अहंकार' अनेक है, इत्यादि, न कि व्यक्तों ही की संख्या अनेक है, जैसा गौड़पाद ने कहा है।

‘लिंग’ है अर्थात् लय के समय में प्रत्येक ‘व्यक्त’ अपने-अपने कारण में लय को प्राप्त होता है।

यहाँ ‘लिंग’ का अर्थ ‘हितु’ करना समुचित नहीं मालूम होता, क्योंकि ऐसा करने में अतिव्याप्ति दोष हो जायगा। ‘मूला प्रकृति’ भी तो एक प्रकार से ब्रह्म-पुरुष के अस्तित्व को प्रमाणित करने में ‘लिंग’ है। परन्तु यहाँ तो मूला प्रकृति को ‘अलिंग’ कहना है। इसलिए लय को प्राप्त होना ही ‘लिंग’ का अर्थ करना उचित है।

प्रत्येक ‘व्यक्त’ में तीन गुण हैं जो अभिव्यक्त रूप में हमें देख पड़ते हैं। इन गुणों का वैषम्यरूप ‘व्यक्तों’ में है। अनएक सभी व्यक्त ‘सावयव’ हैं। यद्यपि ‘मूला-प्रकृति’ में भी तीनों गुण हैं, परन्तु वे तीनों गुण ‘प्रकृति’ में अभ्यन्तारत्वा में, अर्थात् ‘साम्यावस्था’ में, हैं। उस अवस्था में उनका मान ही नहीं होता। भाव्य उनको ‘अवयव’ कहना कारिकाकार को इष्ट नहीं मालूम होता। इसलिए प्रकृति ‘निरवयव’ है।^१

प्रत्येक ‘व्यक्त’ अपने अस्तित्व के लिए अपने कारण पर निर्भर है। अतएव वह ‘परमन्त्र’ है।

‘व्यक्त’ तीनों गुणों में युक्त है। ये जब ‘प्रकृति’ के कार्य हैं इसलिए वे भी वा हैं और, जब होने के कारण ‘अविवेकी’ हैं, अर्थात् अपने को दूसरों से पृथक् नहीं कर सकने। ये ‘विवेक’ हैं, अर्थात् ज्ञान में भिन्न और सबके भोग की वस्तु हैं। ये ‘मायामय’ हैं, अर्थात् महज माधारण व्यक्तियों के लिए हैं। ये ‘अवेतन’ हैं, अर्थात् वेतन ‘ज’ में भिन्न हैं और जब हैं। ये ‘प्रमथयमि’ हैं। किसी को उत्पन्न करने की योग्यता को ‘प्रमथयमि’ टीकाकारों ने कहा है, किन्तु ग्यायु इति में तथा तथै भूतों में दूसरों को उत्पन्न करने की योग्यता नहीं है। अतएव वह सब उद्विग्न नहीं मान्य होता। यही ‘मन्त्र’, या विमन्त्र, या दोनों प्रकार के वर्णियों में युक्त होना ‘प्रमथयमि’ का अर्थ उद्विग्न मान्य होता है।

^१ जीव्यकारिका, १३।

^२ कुछ टीकाकारों ने उत्पन्न, ज्वर, कष, रक्त, मन्त्र, आदि में युक्त होने में ‘मन्त्र’ का ‘मन्त्रयव’ कहा है, किन्तु क्या बुद्धि, अहंकार, मन, वा इन्द्रिया, इनमें उत्पन्न, ज्वर, कष, रक्त, मन्त्र, अभिव्यक्त है?

सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों की साम्यावस्था 'मूला प्रकृति' अथवा 'प्रधान', या 'अव्यक्त' कहलाती है। यह जलिसूक्ष्म होने के कारण परोक्ष है।^१

बुद्धि के द्वारा हमका प्रत्यक्ष नहीं होता। यह अनुमान से सिद्ध होता है। 'महत्तत्त्व' आदि इसके कार्य हैं। कारण के बिना कार्य की उत्पत्ति नहीं होती। अतएव महत् आदि का जो कारण है, वही 'प्रधान' या 'प्रकृति' है।^२

'मूला प्रकृति' अव्यक्त है, हम का प्रत्यक्ष नहीं होता। अतएव इसके अस्तित्व के सम्बन्ध में साधारण लोगों को सम्यक् उत्पन्न होता है—कि 'प्रकृति' है या नहीं? इसीलिए युक्तियों के द्वारा 'प्रकृति' के अस्तित्व को सिद्ध करते हैं—

- (१) भेदानां परिमाणात्—यह कारण है। 'महत्' आदि तीस तत्त्व सीमित परिमाण के हैं। सीमित परिमाण वाले कार्यों को उत्पन्न करने के लिए एक व्यापक कारण का होना आवश्यक है। यही 'प्रकृति' या 'अव्यक्त' रूप व्यापक कारण है।
- (२) भेदानां समन्वयात्—'महत्' आदि तत्त्व भिन्न-भिन्न हैं, फिर भी इन सब में एक साधारण धर्म है, जो सब को एक सूत्र में बाँधता है। जो 'समन्वय' करने वाला अर्थात् एक भाव को सर्वत्र रखने वाला है, वही 'अव्यक्त' है।
- (३) (भेदानां) शक्तितः प्रवृत्तेश्च—'महत्' आदि तत्त्वों में सकृप तथा विरूप परिणाम के लिए प्रवृत्ति है। यह प्रवृत्ति व्यक्तों में किसी विशेष 'शक्ति' के कारण होती है। वह 'शक्ति' प्रत्येक 'व्यक्त' में भिन्न-भिन्न है, ऐसा स्वीकार करने में शीघ्र है। अतएव एक 'शक्ति' का आश्रय मानना आवश्यक है जो सभी व्यक्तों में मरूप-विरूप परिमाण की दीर्घता को उत्पन्न करे। वह आश्रय 'अव्यक्त' है। अतएव 'मूला प्रकृति' या 'अव्यक्त' में ही तीनों गुण हैं। गुणों ही में परिणाम की शक्ति है। यह शक्ति प्रत्येक व्यक्त में 'मूला प्रकृति' ही में आती है और इसीलिए इन व्यक्तों में परिणाम होता है।^३

^१ सांख्यकारिका, ८।

^२ सांख्यकारिका, ८, १४।

^३ सांख्यकारिका, १०-११।

(४) कारण-कार्य-विभागात्—कारण और कार्य के रूप में तत्त्वों का विभाग किया जाता है, जैसे 'महत्' कारण है, और 'अहंकार' उसका कार्य है। इसी प्रकार 'महत्' भी तो 'कार्य' है, उसका कारण होना चाहिए। इसी प्रकार अन्य तत्त्वों में भी जो दूसरे तत्त्वों को उत्पन्न करने की कारणरूपा शक्ति है, उस कारण का अस्तित्व तो मानना आवश्यक है। वही 'अव्यक्त' है।

(५) अविभागाद् वैश्वरूप्यस्य—सांख्यशास्त्र में कारण और कार्य में तादात्म्य मानते हैं। 'संरूप या सदृश परिणाम' के समय 'कार्य' अपने 'कारण' में लीन होकर एक हो जाता है।^१ इस प्रक्रिया के अनुसार व्रजः व्यूष्म-रूप में प्रत्येक कार्य अपने कारण में लीन होता है। इस परिस्थिति में 'महत्' रूप कार्य भी अपने कारण में लीन होता, और तभी समस्त जगत् में तादात्म्य, या अविभाग, मालूम होगा। अतएव जिसमें 'महत्' आदि कार्य सभी लीन होकर एक मालूम होने हैं, वही 'अव्यक्त' है।

इन युक्तियों से सभी कार्यों का कारण-रूप एक 'अव्यक्त' या 'मूला प्रकृति' है, यह प्रमाणित होता है।^२

ऊपर 'व्यक्त' के जो 'कारण से उत्पन्न होना' (हेतुमत्) आदि गुण कहे गये हैं, उनके विपरीत गुण 'प्रधान' में हैं, अर्थात् 'प्रकृति' का कोई भी 'कारण नहीं' है, यह 'नित्य' है, 'व्यापक' है तथा 'निष्क्रिय' है। यद्यपि प्रकृति के गर्भ में रजोगुण के रहने के कारण इसमें भी क्रियाशीलता है, परिणाम होता ही रहता है, किन्तु वह परिणाम साम्यावस्था के रूप में ही रहता है। वहाँ वैषम्य उत्पन्न नहीं होता। अतएव 'क्रिया' अभिव्यक्त नहीं होती, इसीलिए 'प्रधान' को 'निष्क्रिय' कहा है।

यह 'एक' ही है। यह 'अनाश्रित' है। इसका 'सह नहीं' होना। यह 'निरवयव' है। यद्यपि सत्त्व, रजस् तथा तमस् रूप 'अवयव' प्रकृति में भी हैं, किन्तु वे विपरीत

^१ 'परिणामवाद' में कार्य को 'अनागत' और 'अतीत' ये दो अवस्थाएँ 'अव्यक्त' हैं, 'वर्तमान' अवस्था 'व्यक्त' है। 'अनागत' और 'अतीत' दोनों ही अवस्थाएँ 'कारण' हैं, केवल 'वर्तमान' अवस्था 'कार्य' है। 'अनागत' से 'वर्तमान' में आना 'विसदृश-परिणाम' है और 'वर्तमान' से 'अतीत' में जाना 'सदृश-परिणाम' है।

^२ सांख्यकारिका, १४-१६।

में नहीं है। अतएव प्रकट रूप में प्रकृति में उनका एक प्रकार से न होना ही कहा जाता है। इसीलिए यह 'निरवयव' है। प्रधान 'स्वतन्त्र' है, क्योंकि यह नित्य है। इन धर्मों के कारण 'अव्यक्त' व्यक्त से भिन्न है।

परन्तु त्रिगुणत्व, अविवेचित्व, विषयत्व, सामान्यत्व, अचेतनत्व, प्रसवधर्मित्व ये धर्म 'व्यक्त' और 'अव्यक्त' दोनों में समान रूप से हैं।

'व्यक्त' तथा 'अव्यक्त' के स्वरूप का सक्षिप्त विवेचन ऊपर किया गया है। अब मात्स्य के नीमने सत्य 'ज्ञ' का विचार करना आवश्यक है। यह 'परोक्ष' है।

इस बुद्धि के द्वारा प्रत्यक्ष रूप में कोई नहीं देख सकता। यह 'ज्ञ' का विचार 'त्रिगुणतोत' और 'नित्य' है। इसलिए इसके अस्तित्व को (अनुमान के द्वारा) प्रमाणित करने के लिए, कोई 'लिंग' (अर्थात् हेतु) भी नहीं हो सकता। किन्ता 'लिंग' (हेतु) के अनुमान नहीं हो सकता, अर्थात् अनुमान के द्वारा 'ज्ञ' की सिद्धि नहीं होगी। नरामात इसके अस्तित्व के लिए एवमात्र प्रमाण है—शास्त्र या भागमः। शास्त्र में 'चेतन-ज्ञ' के अस्तित्व के लिए अनेक प्रमाण हैं। इस प्रकार 'आगम' या 'आप्तवचन' प्रमाण ही के द्वारा 'ज्ञ' के अस्तित्व की सिद्धि होगी है।

यह 'ज्ञ' अहेतुमान् है, अर्थात् इसका कोई कारण नहीं है। यह 'नित्य' है। यह 'सर्वव्यापी' है। यह 'निर्विषय' है, व्यापक होने ही से यह सिद्ध है कि इसमें क्रिया नहीं हो सकती। साथ ही साथ यह भी समझना चाहिए कि इसमें 'रजोगुण' नहीं है, यह 'त्रिगुणातोत' है। अतएव इसको चलाने वाला, या इसमें क्रिया उत्पन्न करने वाला 'रजम्' इसमें नहीं है। इसलिए यह 'ज्ञ' 'निर्विषय' है।

यह 'एक' है। कनिषथ टीकाकारों ने इस 'ज्ञ' को 'अनेक' कहा है। यह हमारी समझ में नहीं आती कि किस प्रकार यह 'अनेक' हो सकता है और किस आधार पर इसे हम 'अनेक' कह सकते हैं। ईश्वरकृष्ण का अभिप्राय तो स्पष्ट है कि यह 'एक' है और इसी 'एकत्व' को लेकर इस 'ज्ञ' का साधर्म्य 'प्रकृति' के साथ उन्होंने कहा है—'तथा च पुमान्'।^१ गीतापाद में भी अपने माध्य में कहा है—'पुमानप्येकः'। श्वेताश्वतार उपनिषद् में भी कहा गया है—'अजो ह्येकः'।

^१ सांख्यकारिका, १० ।

^२ सांख्यकारिका, ११ ।

बहुत से टीकाकारों ने ईश्वरकृष्ण के कथन को ध्यान में न रखा—

‘जन्ममरणकरणानां प्रतिनियमावयुगपत् प्रवृत्तेऽव ।

पुरुषबहुत्वं सिद्धं श्रंगुष्यविपर्ययान्नैव ॥’^१

इस ‘सांख्यकारिका’ को ‘बद्धपुरुष’ के साथ न लगाकर, ‘ज्ञ’ के साथ जोड़कर, सांख्यमत में ‘पुरुषबहुत्ववाद’ का प्रचार किया है और इसी से प्रभावित होकर इन देश के तथा पाश्चात्य देशों के प्रायः सभी विद्वानों ने सांख्य में इसी ‘पुरुषबहुत्ववाद’ को स्वीकार कर लिया है ।

इस भ्रान्ति का कारण मालूम होता है ‘ज्ञ’ से सम्बन्ध रखने वाली एक ‘कारिका’ का नष्ट हो जाना । इस नष्ट कारिका में ‘ज्ञ’ तथा ‘बद्ध पुरुष’ दोनों के सम्बन्ध में ईश्वरकृष्ण ने अपना विचार प्रकाशित अवश्य किया होगा । यह कारिका वर्तमान सोलहवीं तथा सत्रहवीं कारिकाओं के मध्य में रही होगी, ऐसा मुझे मालूम होता है ।

इसकी युक्तियों पर आगे हम विचार करेंगे । तथापि यहाँ इतना कह देना आवश्यक है कि ईश्वरकृष्ण ने कहा है—‘व्यक्ताव्यक्तज्ञविज्ञानात्’^२, अर्थात् ‘व्यक्त’, ‘अव्यक्त’ तथा ‘ज्ञ’ के विषय ज्ञान से (दुःख की आत्यन्तिकी तथा ऐकान्तिकी निवृत्ति होगी) । विचार करना है कि ईश्वरकृष्ण ने छठीं कारिका में यह स्पष्ट कर दिया है कि ‘बुद्धि’ से लेकर ‘पृथिवी’ पर्यन्त सभी ‘व्यक्तों’ का ज्ञान ‘प्रत्यक्ष’ से ही होता है । जिन तत्त्वों का प्रत्यक्ष होता है उनके अस्तित्व में तो कभी भी सन्देह नहीं हो सकता । अतएव इन तीस व्यक्तों के अस्तित्व को सिद्ध करने के लिए कारिका में कहीं भी प्रयत्न नहीं किया गया है, इसकी आवश्यकता ही नहीं है, वे तो प्रत्यक्ष हैं ।

अवशिष्ट ‘अव्यक्त’ अर्थात् ‘मूला प्रकृति’ एवं ‘ज्ञ’ ये दोनों परोक्ष तत्त्व हैं और इनके ज्ञान के लिए छठीं कारिका ही में कहा गया है कि ‘अतोन्द्रियों’ की प्रतीति ‘अनुमान’ से होती है । सांख्यमत में ‘मूला प्रकृति’ तथा ‘बद्ध पुरुष’ या ‘जीवात्मा’ परोक्ष हैं, ‘अतोन्द्रिय’ हैं और इनके अस्तित्व को अनुमान के द्वारा ईश्वरकृष्ण ने निश्चित किया है ।

^१ सांख्यकारिका, १८ ।

^२ सांख्यकारिका, २ ।

उन्होंने 'महद्' आदि तेईस 'व्यक्त' रूप कार्यों के द्वारा उनके मूल कारण अर्थात् 'मूला प्रकृति' को अनुमान के द्वारा सिद्ध किया है ।^१

इसी बात को ईश्वरकृष्ण ने—

भेदानां परिमाणान् समन्वयात् अस्तित्वः प्रवृत्तेरेव ।

कारणकार्यविभागादविभागाद्वैश्वरूप्यस्य ॥^२

इस कारिका के द्वारा प्रमाणित किया है। इस प्रकार 'अव्यक्त' की सिद्धि की गयी है।

यहाँ प्रश्न किया जाता है कि छठी कारिका में 'अतीन्द्रियाणाम्' में बहुवचन शब्द का प्रयोग है ।^३ 'मूला प्रकृति' तो एक है। फिर बहुवचन क्यों ? उत्तर में यह कहा जा सकता है कि 'जीवात्मा' या 'बद्ध पुरुष' के अस्तित्व को भी प्रमाणित करना आवश्यक है। 'जीवात्मा' भी 'परोक्ष' है। इसलिए इसकी भी सिद्धि के लिए अनुमान प्रमाण की आवश्यकता है और अनुमान के लिए 'हेतुओं' की आवश्यकता होती है। इन हेतुओं का निरूपण ईश्वरकृष्ण ने—

संघातपरार्थत्वात् त्रिगुणादिविपर्ययादपिण्डानात् ।

पुरुषोऽस्ति भोक्तृभावात् कैवल्यायं प्रवृत्तेरेव ॥^४

इस कारिका में किया है। इनके द्वारा 'पुरुष' की सिद्धि की है। यह 'पुरुष' 'बद्ध पुरुष' है, 'ज्ञ' नहीं है, जैसा हमने अन्वय भी स्पष्ट किया है। यह 'बद्ध-पुरुष' अनन्त है। अतएव 'अतीन्द्रियाणाम्' इस बहुवचन से 'मूला प्रकृति' और 'बद्ध-पुरुषों' का ग्रहण होता है।

अब यहाँ विचारणीय है कि ईश्वरकृष्ण ने 'व्यक्त' और 'अव्यक्त' के अस्तित्व तथा धर्मों के सम्बन्ध में तो अपने ग्रन्थ में विचार किया है, किन्तु 'ज्ञ' के सम्बन्ध में तो

^१ सांख्यकारिका, ८, १४-१६ ।

^२ सांख्यकारिका, १५ ।

^३ सामान्यतस्तु 'दृष्टान्' 'अतीन्द्रियाणाम्' प्रतीतिः 'अनुमानात्' ।

तस्मादपि चासिद्धम् 'परोक्षम्' 'अप्राप्त्यभावात्' सिद्धम् ॥ सांख्यकारिका, ६ ।

^४ सांख्यकारिका, १७ ।

कही भी कुछ नहीं कहा है। कहना तो आवश्यक है, अगस्त्य 'ज' का सत्य विम प्रकार हो सकता है ?

इसीलिए सूत्रों में विधान है कि 'अमृत' की गिड़ि करने के लिये ईश्वर-द्वारा मे अमृत 'ज' की गिड़ि के लिए तथा 'बद्ध-पुरुष', त्रिगुणी सभी वाक्यनिमित्त भी द्रव्य के अपने मंगलाशय में की है, के सम्बन्ध में 'एक कारिका' अमृत गिड़ी होगी। उसी कारिका में त्रिगु 'पुरुष' अर्थात् 'बद्ध-पुरुष', की सभी प्राप्ति होगी, उसे के अमृतत्व को गिड़ि करने के लिए ईश्वरकृष्ण ने मनुष्यों काटिका ली है। साथ ही साथ इसी 'बद्ध-पुरुष' के सम्बन्ध में कहा है—

‘अमृतमरणचरणादी प्रतिनिधमाशुपुणम् प्रवृत्तेऽथ ।

पुरुषबहुत्वं निष्ठं त्रैगुण्यविर्यपास्त्वैव’ ॥^१

अभिप्राय है कि (बद्ध-पुरुषों में) अमृत, मरण तथा इन्द्रियों के निरमृत विनिर्भ-
 वों को, उनकी अमृत-अमृत प्रवृत्ति को तथा मृत्यु, रज्जु और तम इन्हीं दुनों
 के वैषम्य को, देखकर यह निष्ठ होना है कि 'पुरुष-बहुत्वं' है।
 न (पुरुष) बहुत यदि एक ही 'पुरुष' होना, तो एक के जन्म में, सभी का जन्म;
 नहीं है एक के मरण में, सभी का मरण तथा एव के अन्त होने में,
 सभी का अन्त हो जाना, एव के कार्य करने के लिए प्रवृत्त होने में, सभी का प्रवृत्त
 होना तथा एक के सात्त्विक होने में, सभी का सात्त्विक हो जाना निष्ठ हो जाता।
 परन्तु ऐसा होना नहीं है। इसलिए अनेक पुरुष हैं। यह पुरुष 'ज' नहीं हो सकता।
 इस कारिका का विषय विचार आगे किया गया है।

यहाँ विचारणीय यह है कि उपर्युक्त बातें 'बद्धपुरुष' के सम्बन्ध में कही जा
 सकती हैं या निलम्बित 'ज' के सम्बन्ध में ? 'ज' तो न कभी जन्म लेता है, न कभी
 मरता है, न कभी अन्धा या बहरा होना है, न कभी किसी कार्य को करने के लिए
 प्रवृत्त होता है तथा त्रिगुणातीत होने के कारण, न सात्त्विक है, न राजसिक है
 और न तामसिक है। अतएव यह स्पष्ट है कि उपर्युक्त
 बातें 'बद्धपुरुष' ही के सम्बन्ध में कही जा सकती हैं और यही
 ईश्वरकृष्ण का भी अभिप्राय है। इसलिए 'बहुत्वं' 'ज' का
 विशेषण नहीं है, किन्तु 'बद्धपुरुष' का।

इन बातों को ध्यान में रखकर हमें यह विदित्य है कि सोलहवीं तथा सत्रहवीं शताब्दियों के मध्य में एक कारिका थी, जिसमें 'ज' के सम्बन्ध में विचार था । यही कारिका मध्य हो गयी है । हमारी तरफ हमारे विद्वानों की दृष्टि प्रायः नहीं गयी । अतएव कारिकाओं के अर्थ करने के समय में उन सब ने सादृश्य के निलिप्त, त्रिगुणातीत 'ज' को ही 'अनेक' मान लिया । परन्तु जैसा पहले कहा गया है, यह उचित मालूम नहीं होता ।

यहाँ इतना और यह देना आवश्यक है कि यह 'ज' अनादि 'अविद्या' के प्रभाव से अनादिबाल से बड़ा भी है, अर्थात् 'ज' की एक बड़-अवस्था भी है, अतएव यह 'पुरुष' (शरीर में रहने वाला अर्थात् जीवात्मा) भी कहलाता है । किन्तु इन 'बड़-पुरुष' का भी तो प्रत्यक्ष नहीं होता । अतएव 'जीवात्मा' है या नहीं, यह साधारण लोगों को मालूम नहीं । या उन्हें इसके अस्तित्व में सन्देह होता है । इसलिए यह 'बड़ पुरुष है' इसे प्रमाणित करने के लिए, जिसमें साधारण लोग भी इसके अस्तित्व को मान लें, कुछ साधारण मुक्तिवाँ भी दी जाती है, जिसके द्वारा 'बड़-पुरुष' के अस्तित्व की सिद्धि की जा सकती है । जैसे—

(१) संप्रातपरार्धत्वात्—सप्ताह में यह देना जाता है कि जिसने 'सप्ताह' या मिथित या अवयवों से युक्त पदार्थ हैं, जैसे पलंग आदि, सभी किसी दूसरे के (उपभोग के) लिए होते हैं । 'महद्' आदि व्यक्त 'सप्ताह' है । तस्मात् वे किसी दूसरे के भोग के लिए हैं । वह दूसरा अर्थात् 'पर', 'बड़-पुरुष' या 'जीवात्मा' है, जिसके भोग के लिए महद् आदि 'व्यक्त' हैं ।

(२) त्रिगुणादिविपर्ययात्—'व्यक्त' और 'अव्यक्त' के त्रिगुणत्व, अविज्ञेयत्व, विषयत्व, सामान्यत्व, अज्ञेयत्व तथा प्रत्यक्षमित्य साधारण धर्म (समान धर्म) ऊपर कहे गये हैं । यदि ये धर्म 'व्यक्त' और 'अव्यक्त' के 'समान धर्म' हैं तो प्रश्न होता है कि ये किसके 'असमान-धर्म' हैं ?

१ चार्वाक लोग, 'जीवात्मा' शरीर, आदि से भिन्न अस्तित्व रखने वाला एक पुरुष तत्त्व है, यह नहीं मानते । अतएव 'बड़पुरुष' या 'जीवात्मा' के अस्तित्व की सिद्धि के लिए भी मुक्तिवाँ दी जाती है ।

आ. इनमें विप्र किसी तरह का हीना आसक्त है, विप्रों में 'अनृत धर्म' है। वह तब 'बद्धपुरुष' या 'जीवात्मा' है।

कहने का अभिप्राय है कि 'व्यक्त' और 'अव्यक्त' में विपुल, अविवेचित, आदि पूर्व कथित धर्म ममान हन में है। इस बात को सिद्ध करने के लिए कारिकाकार ने 'अनुमान' की प्रविष्टा दिवानी है—

प्रतिज्ञा—अविवेक्यादिः सिद्धः,

हेतु—त्रैगुण्यात्,

व्याप्ति—(अव्यक्त) यत्र यत्र त्रैगुण्यं तत्र तत्र अविवेक्यादिः, यथा भावतादिगन्धमूलेषु,

उक्त अनुमान की पुष्टि के लिए 'व्यतिरेक व्याप्ति' भी कारिकाकार ने दिखायी है—

व्यतिरेक व्याप्ति—'तद्विपर्ययाभावात्', अर्थात्

यत्र अविवेक्यादिः नास्ति तत्र त्रैगुण्यं नास्ति, यथा 'पुरुष'।

यदि 'पुरुष' या 'जीवात्मा' न माना जाय तो, उक्त व्यतिरेक व्याप्ति में दृष्टान्त क्या होया? दृष्टान्त के न मिलने से 'अनुमान' ही अशुद्ध हो जायगा। अतएव 'त्रैगुणादिविपर्ययात्' हेतु के द्वारा 'बद्धपुरुष' है यह प्रमाणित होता है। इस अर्थ को समझने के लिए हमें—

'अविवेक्यादिः सिद्धस्त्रैगुण्यात् तद्विपर्ययाभावात्'^१

तथा

'संघातपरारम्भात् त्रैगुणादिविपर्ययादधिष्ठानात्'^२

इन दोनों कारिकाओं को साथ-साथ समझना चाहिए।

(३) अधिष्ठानात्—जिस प्रकार से बिना चेतन सारवि के 'रस' नहीं बन सकता, उन्हीं प्रकार बिना एक चेतन अधिष्ठाता के, बुद्धि आदि परिणति

^१ सांख्यकारिका, १४।

^२ सांख्यकारिका, १४।

^३ सांख्यकारिका, १७।

होने में प्रवर्तित नहीं हो सकने। अतः एक चेतन पुरुष का अधिष्ठाता के रूप में होना आवश्यक है। वह 'अधिष्ठाता' 'बटपुरुष' या 'जीवात्मा' है। यही पुरुष 'अव्यक्त' और 'व्यक्त' का अधिष्ठाता है।

- (४) भोक्तृभावात्—'भोक्ता' का अर्थ है—'सुख, दुःख एवं मोह रूप भोग्य वस्तुओं का भोग करनेवाला'। यह भोक्ता चेतन ही हो सकता है। 'अव्यक्त' तथा 'व्यक्त' तो जड़ है। ये 'भोक्ता' नहीं हो सकते। ये तो 'भोग्य' ही हैं। अतएव इनके भोग करने वाले एक चेतन पुरुष का होना आवश्यक है। वही 'भोक्ता' चेतन पुरुष 'बटपुरुष' या 'जीवात्मा' है।

- (५) कैवल्यार्थं प्रवृत्तेश्च—'बटपुरुष' ही अपनी मुक्ति के लिए अनेक उपाय करता है। मुक्त होने पर अपने स्वरूप में 'बटपुरुष' स्थिति को प्राप्त करता है। वह स्थिति 'पुरुष' की 'कैवल्य' की स्थिति है। यदि 'बटपुरुष' न होता तो कौन बन्धन से मुक्ति पाने के लिए, अर्थात् उस कैवल्य-स्थिति की प्राप्ति के लिए, प्रवृत्त होता ?

'बट' ही जीव मुक्त होने के लिए प्रवृत्त होता है। निःस्पृह, त्रिगुणातीत 'ज्ञ' तो बट है नहीं, फिर वह मुक्ति के लिए प्रवृत्त ही क्यों होगा ? अतएव 'पुरुष' है और वह 'बट' है। इस प्रकार 'बटपुरुष' के अस्तित्व को उपर्युक्त मुक्तियों के द्वारा साक्ष्य-मत में सिद्ध किया जाता है।

जैसा हमने ऊपर कहा है कि बहुत से टीकाकारों ने ईश्वरकृष्ण के कथन को ध्यान में न रख कर तथा भ्रान्ति से साक्ष्यकारिका की १८वीं कारिका को 'ज्ञ' के साथ जोड़ कर, साक्ष्यमत में 'पुरुषबटपुरुषाद्यै' का प्रचार किया है। इस सिद्धान्त के समर्थन में निम्नलिखित मुक्तियाँ भी दी जाती हैं—

- (१) जन्ममरणकरणाणां प्रतिनियमात्—जन्म, मरण तथा करणों, अर्थात् इन्द्रियों, के व्यापार प्रति पुरुष के लिए भिन्न रूप से नियमित है, अर्थात् एक उत्पन्न होता है, तो दूसरा मरता है। एक जन्मा है, तो दूसरा और वाला है। यह सत्सार में देख पड़ता है। यह भद उसी स्थिति में सम्भव

^१ साक्ष्यकारिका, ११।

^२ जन्ममरणकरणाणां प्रतिनियमादयुगापत् प्रवृत्तेश्च ।
पुरुषबटपुरुषाद्यै सिद्धं त्रैमुण्यविपर्ययाच्चैव ॥

है, जब अनेक पुरुष हों। एक ही पुरुष होता, तो एक के मरने से सभी मर जाते, एक के अन्धे होने से सभी अन्धे हो जाते। परन्तु ऐसा देवने में नहीं आता। अतएव बहुत पुरुष मानना आवश्यक है।

(२) अयुगपत् प्रवृत्तेष्व—ससार में प्रवृत्ति है। प्रति व्यक्ति में पुरुष-पुरुष प्रवृत्ति देख पड़ती है। यह प्रवृत्ति एक ही समय में एक ही बार सभी जीव में नहीं है। किसी एक में एक समय प्रवृत्ति है, तो दूसरे में उसी समय निवृत्ति है। इस प्रकार जीवों में एक कालीन प्रवृत्ति न देखकर मालूम होता है कि 'अनेक पुरुष' हैं। यदि एक ही पुरुष होता, तो सभी जीवों में एक समय में एक ही प्रकार की प्रवृत्ति या निवृत्ति होती।

(३) त्रैगुण्यविपर्ययात्—ससार में प्रति वस्तु में सत्त्व, रजस् और तमस् हैं। 'सत्त्व' में चान्ति, प्रकाश, सुख, आदि, मिलते हैं, 'रजस्' से दुःख, अशान्ति, क्रोध आदि, होते हैं तथा 'तमस्' से मोह, अज्ञान, आदि होते हैं। कोई जीव सात्त्विक है, तो उसमें चान्ति, आदि हैं; जो राजसिक है, वह अशान्त, क्रोधी, आदि है तथा जो तामसिक है, वह मूढ़ है। वे सभी होंगे जब पुरुष भिन्न-भिन्न हों। यदि एक ही पुरुष होता, तो सभी सात्त्विक, या राजसिक, या तामसिक होते, परन्तु ऐसा तो नहीं है। अतएव अनेक पुरुष हैं।

इन युक्तियों के आधार पर विद्वानों ने सांख्य में 'पुरुषबहुत्ववाद' को स्वीकार किया है। परन्तु विचार करने से यह स्पष्ट हो जाता है कि उपर्युक्त युक्तियाँ निरस्त

युक्तियों का निराकरण और त्रिगुणातीत पुरुष (ज्ञ) के लिए नहीं दी जा सकती है। निराल्प पुरुष का जन्म और मरण से क्या सम्बन्ध है? वह तो न कभी जन्म लेता है और न कभी मरता है। न तो उसे चित्

इन्द्रिय से सम्बन्ध है, जिसमें वह अन्धा और बहुरा कहा जा सके। वह तो निराकार, त्रिगुणातीत है। उसमें रजोगुण तो है नहीं, फिर उसमें प्रवृत्ति ही कैसे हो सकती है? त्रिगुणानां होने के कारण, तीनों गुणों के बलशेष ही उसमें किमर्थ हो सकता है?

अतएव ये युक्तियाँ त्रिगुणातीत, निरसंग, निराल्प 'ज्ञ' के सम्बन्ध में नहीं दी जा सकती। वस्तुतः विचार करने से यह स्पष्ट है कि ये युक्तियाँ त्रिगुण के लिए ही हैं। इन युक्तियों के कारण बदांश्या में 'पुरुष' अनेक हैं।

परन्तु 'बड़' और 'बड़े' अनेक हैं। हममें तो प्रायः सभी दर्शनों का एक मत है। तथापि धार्य है यहाँ वेदव्याख्या के विरुद्ध अपने मत का स्पष्टीकरण करने के लिए, इन व्युत्पत्तियों के द्वारा यह सिद्ध किया गया है कि 'ओषध्या' बड़ावस्था में भी आपस में सर्वथा भिन्न है।

यहाँ यह विचार करना उचित है कि 'अमवर्द्धनी' की तरह 'सांख्य' में तीन प्रकार के गुणों का विचार है—'निरालम्ब' (न), 'बड़-गुण' तथा 'मुक्त-गुण'। वाचस्पतिमिश्र ने 'महर्षी' के अर्थ-प्रयोग में कहा है—

'अत्रा ये तौ अमवर्द्धनी भवन्ते अहर्षेण भुक्तभोगो भुक्तस्तान्'

अर्थात् एक प्रकार के 'गुण' (ओष) हैं, जो प्रकृति की सेवा में लगे रहने हैं तथा दूसरे प्रकार के 'गुण' (ओष) हैं जो भोग के अनन्तर प्रकृति के समर्थ को छोड़ देते हैं। हमने यह स्पष्ट है कि वाचस्पतिमिश्र ने 'बड़' और 'मुक्त' गुणों का ही वर्णन यहाँ किया है, और ये अनेक हैं। इसीलिए, दोनों के साथ उन्होंने बहुरूपन का प्रयोग किया है।

यदि सभी गुण बड़ ही होते, तो निरालम्ब, विगुणानीन, आदि विमोक्षण किमके लिए सांख्य में प्रयोग किये जाने ? 'बड़' गुण तो अनादिकाल से बने जाते हैं। भुक्तावस्था में भी, जैसा कि आगे कहा जायगा, 'गुण' महर्षण में सर्वथा भुक्त नहीं है। यही कारण है कि एक भुक्त-गुण दूसरे भुक्त-गुण से भिन्न है। ऐसी स्थिति में बड़ तथा भुक्त ओषों में भिन्न एक निरालम्ब, विगुणानीन, स्वतन्त्र 'न' गुण न माना जाय, तो ये निरालम्ब, आदि धर्म किम गुण के लिए प्रयोग किये जा सकते हैं ? अतएव 'न'-अर्थ 'गुण' एक है, और 'बड़-गुण' तथा 'मुक्त-गुण' अनेक हैं। इन सभी गुणों की स्वतन्त्र वास्तविकता सत्ता है। इस प्रकार सांख्य में तीन प्रकार के गुणों का वर्णन है।

'अनाग्नित्व', 'अग्निगत्व', 'निरवयवत्व', 'स्वतन्त्रत्व', 'अविगुणत्व', 'विवेचित्व', 'अविषयत्व', 'अग्रामान्यत्व', 'चेतनत्व', 'अप्रगवर्द्धित्व', 'साक्षित्व', 'कैवल्य', 'माध्यम्य', 'ओषधीय', 'द्रष्टृत्व' तथा 'अकर्तृत्व' में सभी धर्म निरालम्ब गुण (न) में हैं।

इसी निरालम्ब गुण का विषय 'बुद्धि' या 'महत्तत्त्व' पर पड़ता है, तब 'महत्' या 'बुद्धि', अहं होती हुई भी, चेतन की तरह साक्ष्य होती है। पुनः विषय

मे प्रतिबिम्बित-बुद्धि का स्वप्न भी उगी प्रतिबिम्ब के ड्राग नेत्र, प्रपञ्च पुण्य
 सेतन और अहं मे परस्पर आरोपण पर भी सांगित होता है, अर्थात् आरोपित होता है, जिसमे
 'अंगण गुण' भी बुद्धि के 'कर्तृत्व', आदि धर्मों मे सुप्त मान्य
 होता है। जैसे—एक अन्ते स्फटिक के सामने रखने हुए जल-
 गुण पर स्फटिक का बिम्ब पड़ता है, जिसमे जलानुग वमकता है और उगी बिम्ब
 के द्वारा जलानुग का स्फटिक पर भी आरोप होना है, जिसमे मुद्र,
 स्फटिक स्फटिक भी मान्य-वर्ण का मान्य होता है। यही 'अविद्या' है, यही सांसार में
 'बन्धन' है। इसी परस्पर अविद्या के सम्बन्ध मे मूर्छि भी होती है।

प्रमाणविचार

उत्पुङ्गव पञ्चम प्रमेयों के साम्यविक्रान मे दुःख की आपत्ति की निवृत्ति होती
 है। प्रमेयों के जानने के लिए प्रमाणों की आवश्यकता होती है। सांख्यमत में इन
 तीनों प्रकार के प्रमेयों का अर्थात् 'अस्त्वं', 'अव्यस्त' तथा 'अ' का ज्ञान तीन ही प्रमाणों
 से होता है। इसलिए सांख्यशास्त्र ने तीन ही प्रमाण माने हैं—बुद्ध (प्रत्यक्ष), अनु-
 मान तथा आप्तवचन। ये तीन प्रमाण सांख्यमत के पचीस तत्त्वों ही के जानने के लिए
 हैं, अन्य किसी वस्तु के जानने के लिए ये नहीं हैं।

सांख्यकारिका में 'प्रमाण' के लक्षण को देने की आवश्यकता नहीं मालूम हुई।
 इस का यह कारण कहा जा सकता है कि 'जिसके द्वारा वस्तु का यथार्थ ज्ञान हो उसे
 प्रमाण का लक्षण 'प्रमाण' कहते हैं, यह अर्थ तो सभी को मान्य है और पूर्व की
 भूमि में ही इसे विद्वान् ने जान लिया होगा। इसी भावना
 से प्रायः प्रमाण का कोई पृथक् लक्षण देने की इस ग्रन्थ में आवश्यकता नहीं हुई।

'प्रत्यक्षप्रमाण' का लक्षण पञ्चम कारिका में दिया गया है—

प्रत्यक्ष—'प्रतिविषयाध्यवसायः' अर्थात् प्रत्येक ज्ञान के विषय के सम्बन्ध में
 पृथक्-पृथक् जो निश्चित ज्ञान, वही 'प्रत्यक्ष' है।

इसकी 'प्रक्रिया' न्याय-वैशेषिक मे सर्वथा भिन्न है। सांख्यमत में करणों की
 संख्या तेरह है, जिनमें 'बुद्धि', 'अहंकार', तथा 'मनस्' के तीन
 प्रत्यक्षज्ञान की प्रक्रिया 'अन्तःकरण' है और पाँच 'ज्ञानेन्द्रियाँ' तथा पाँच 'कर्मेन्द्रियाँ' के
 दस 'बाह्यकरण' हैं। इनमें से 'बुद्धि', 'अहंकार' तथा 'मनस्'
 ये 'धारण' करते हैं, ज्ञानेन्द्रियाँ 'प्रकाश' करती हैं तथा कर्मेन्द्रियाँ 'आहरण'

करती है।^१ बाह्यकरणों के 'विषय' वर्तमान होने से प्रधानरूप में उनका ज्ञान बाह्यकरणों के द्वारा होता है, किन्तु अन्तःकरण के लिए मूढ, वर्तमान तथा भविष्य सभी प्रकार के 'विषय' होते हैं।^२

प्रत्यक्ष-ज्ञान में उपर्युक्त तीनों अन्तःकरण तथा एक बृहद् ज्ञानेन्द्रिय जिसके 'विषय' का प्रत्यक्ष-ज्ञान इष्ट है, इन चारों का प्रयोजन होता है। इनमें तीनों अन्तःकरण 'द्वारि' (अर्थात् द्वार है जिसके) कहे जाते हैं और इन्द्रियाँ 'द्वार' हैं, जिनसे होकर 'अहंकार' तथा 'मनस्' के साथ 'बुद्धि' विषय के ज्ञान के लिए बाहर जाती है—

ज्ञान्तःकरणा बुद्धिः सर्वं विषयमवगाहते यस्मात् ।

तस्मात् त्रिविधं करणं द्वारि द्वाराणि शेषाणि ॥^३

रूप के ज्ञान को प्राप्त करने के लिए चित्तप्रतिबिम्बित-^४'बुद्धि' अहंकार को, उत्पश्चात् मन को, साथ लेकर 'अस्तु' के द्वार से बाह्यपुनिकल जाती है और 'रूप' के साथ सम्पर्क में आकर 'चित्त', अर्थात् 'बुद्धि', 'रूपाकार', या आवाली वस्तु के आकार को, हो जाती है। 'तदाकाराकारिता' चित्तवृत्ति होते ही चित्त में प्रतिबिम्बित 'चित्', अर्थात् 'पुरुष', में भी उस विषय (रूप या रूपवत्) का 'आरोप' हो जाता है। वस्तु के आकार का 'चित्त' को हो जाना ही 'प्रत्यक्ष-ज्ञान' है।

इसमें बहिरिन्द्रिय 'द्वार' मान है, 'मन' धक्कर-विकल्य करता है, 'अहंकार' मुझे यह ज्ञान हुआ है, इत्यादि 'अहंभाव' के रूप का होता है और 'बुद्धि' निश्चय करती है कि 'यह (नील) रूप है'। वस्तुतः सभी बातें 'बुद्धि' ही करती हैं और कारण उसके सहायक^५ हैं।

सांख्यमत में एक ही प्रकार का प्रत्यक्ष होता है। साधन के 'प्रेम' अर्थात् जानने के विषय वसीत ही तरंगमान हैं। उन्हीं के ज्ञान के लिए प्रत्यक्ष, आदि प्रमाणों की आवश्यकता है। इस प्रत्यक्ष-ज्ञान को प्राप्त करने वाला 'साधक' ऊँचे स्तर का है। लौकिक-विषयों से नया साधारण लोगों से सांख्य मत के प्रत्यक्ष-ज्ञान का कुछ भी

^१ सांख्यकारिका, ३२ ।

^२ सांख्यकारिका, ३३ ।

^३ सांख्यकारिका, ३५ ।

^४ सांख्यकारिका, ३५ ।

प्रयोजन नहीं है। अतएव जिन लोगों ने गान्ध्यायन में भी 'आर्ष' और लौकिक-प्रमाणों का भेद माना है, वे ग्याय की भूमि में प्रभावित हैं, तथा गान्ध्याय की तरह उनका ग्यान नहीं है।

'अनुमान' का लक्षण ग्यायन की तरह जिन और जिदी के ज्ञान पूर्वक है। इसमें कोई अन्तर नहीं है, अतएव पुन उन्हीं को दुराज्ञा धर्म है। 'अनुमान' के

अनुमान

तीन भेद हैं—'पूर्वक', 'सोचक' तथा 'सामान्यतो दृष्ट'।

इनके भी लक्षण ग्याय तथा मीमांसा के समान ही हैं। ईश्वर-वृत्त में 'अनुमान' का कोई स्वयन्त्र-विभाग स्वयं नहीं किया था, जो पूर्व के शास्त्र-कारों ने तीन विभाग माने थे, उन्हीं को उन्होंने भी स्वीकार कर लिया है। इनके अर्थ में कोई भी भेद नहीं है।

आप्तवचन—'आप्त' प्रमाण को ही 'आप्तवचन' कहते हैं। इसका लक्षण ग्याय-मीमांसा के समान है।

'प्रमेयसिद्धि-प्रमाणात्'—अर्थात् प्रमाण से प्रमेय की सिद्धि होती है, इतीन्द्र प्रमाण का विचार शास्त्र में आवश्यक है। तीन ही प्रमाणों से सांख्यशास्त्र के सभी

प्रमाणों का
प्रयोजन

तत्त्वों का ज्ञान हो जाता है। अब यह विचारणीय है कि किम 'प्रमाण' में किम 'प्रमेय' का ज्ञान होता है। सांख्य में 'व्यक्त', 'अव्यक्त' तथा 'ज' ये तीन प्रकार के प्रमेय हैं। 'व्यक्त' का ज्ञान

'प्रत्यक्ष' से होता है (दृष्टात्-प्रत्यक्षात् सामान्यतः साधारणतत्त्वानां-व्यक्तानां प्रतीतिः), जो अतीन्द्रिय हों, जिनका 'प्रत्यक्ष' से ज्ञान न हो, उनका 'अनुमान' से ज्ञान होता है। 'अव्यक्त' अतीन्द्रिय है, परोक्ष है। इनका ज्ञान प्रत्यक्ष से नहीं होता, अतएव इसका ज्ञान 'अनुमान' से होता है (अतीन्द्रियाणाम् अनुमानात् प्रतीतिः)। इनके अतिरिक्त जो 'परोक्ष' ही और जिनका ज्ञान 'अनुमान' से भी न हो सके उनका ज्ञान 'आप्तागम' से सिद्ध होता है—

तस्मादपि=अनुमानादपि च असिद्धम् परोक्षम्=अतीन्द्रियम् आप्तागमात् सिद्धम्।

^१ सांख्यकारिका, ४।

^२ 'व्यक्तम्' प्रत्यक्षसाध्यम्—गोडपादभाष्य, सांख्यकारिका, ६।

^३ सामान्यतस्तु 'दृष्टात्' अतीन्द्रियाणाम् प्रतीतिः 'अनुमानात्'।

तस्मादपि असिद्धम् 'परोक्षम्' 'आप्तागमात्' सिद्धम् ॥—सांख्यकारिका, ६।

‘ज्ञ’ अनीन्द्रिय है। इसको जानने के लिए इसमें कोई ‘लिंग’ नहीं है, क्योंकि यह त्रिगुणातीत, ‘निलिप्त’ एवं ‘निलिंग’ है। अतएव ‘अनुमान’ से इसकी सिद्धि नहीं हो सकती। इसलिए वेदवाक्य ही के द्वारा, अर्थात् आप्तव्यय के द्वारा ‘ज्ञ-पुरुष’ के अस्तित्व की सिद्धि होती है।^१

टीकाकारों ने इस कारिका का अर्थ अग्य प्रकार में किया है, जो सर्वथा सगत नहीं मालूम होता। इस बात को ध्यान में रखना है कि पचीस तत्त्वों ही के ज्ञान के लिए साक्ष्य में तीन प्रमाण माने गये हैं। इन प्रमाणों की पचीस तत्त्वों के अतिरिक्त अन्य किसी भी विषय से प्रयोजन नहीं है। फिर ‘स्वप्न’, ‘अपूर्व’, ‘देवता’, ‘कैवल्य’, आदि पदार्थों के जानने के लिए इन प्रमाणों का साक्ष्य में क्या प्रयोजन है? ‘स्वप्न’, आदि तो साक्ष्य के तत्त्व हैं नहीं, तो उनके जानने के लिए प्रमाणों का विचार करना यहाँ सगत ही कैसे हो सकता है?

किसी किसी ने ‘ज्ञ-पुरुष’ का भी अनुमान ही से ज्ञान होना माना है, परन्तु इसमें दो बाधाएँ हैं—(१) ‘ज्ञ-पुरुष’ में ‘लिंग’ नहीं है। बिना लिंग के अनुमान हो नहीं सकता। (२) यदि ‘व्यक्त’ के ज्ञान के लिए साक्ष्य का या प्रमाण का प्रयोजन नहीं है, एवं ‘अनुमान’ से ‘अध्यक्त’ तथा ‘ज्ञ’ का ज्ञान हो जाता है, पुनः तीसरे प्रमाण के मानने में कौन सी युक्ति दी जा सकती है? यदि सभी प्रमेयों का ज्ञान ही प्रमाणों से हो जाय तो तीसरे प्रमाण को स्वीकार करना न्यायमंगल नहीं। फिर ईश्वरवृष्ण ने तीन प्रमाणों को क्यों माने? इन प्रश्नों का समाधान टीकाकारों ने नहीं किया है। अतएव इनकी व्याख्या सन्तोषप्रद नहीं मालूम होती।

तीन प्रमाणों के अतिरिक्त अन्य प्रमाणों की साक्ष्य में आवश्यकता ही नहीं है, इसलिए उनके सम्बन्ध में साक्ष्य में कोई भी विचार नहीं है।

भुक्ति का विचार

पहले कहा गया है कि ‘पुरुष’ स्वभाव से निलिप्त, निस्मय, त्रिगुणातीत और नित्य है। ‘अविद्या’ भी नित्य है। इन दोनों का संयोग अनादि काल से है।

^१ सांख्यकारिका, ५-६।

‘प्रकृति’ जड़ और नित्य है। ‘पुरुष’ के साथ-साथ ‘प्रकृति’ का अस्तित्व अनादि काल से चला आया है। ‘पुरुष’ का बिम्ब ‘प्रकृति’ पर पड़ता है, जिससे पुरुष और प्रकृति का बन्धन ‘प्रकृति’ या ‘बुद्धि’ चेतन की तरह अपने को समझने लगती है। व्युत्क्रम रूप से बुद्धि के स्वरूप का आभास पुरुष पर भी पड़ता है, जिसके कारण निष्क्रिय, निर्लिप्त, निस्त्रैगुण्य ‘पुरुष’ भी कर्ता, भोक्ता, आपन्न बन्धन को दूर करना मुश्किल है। ‘पुरुष’ और ‘प्रकृति’ के इसी कलित तथा आरोपित सम्बन्ध को ‘बन्धन’ कहते हैं। इसी ‘बन्धन’ को दूर करना, ‘पुरुष’ का अपने आपको पहचानना, प्रकृति को अपने स्वरूप का ज्ञान हो जाना, ही ‘विवेक-बुद्धि’ है। यही ‘मुक्ति’ है।

ईश्वरकृष्ण का कथन है कि महत् से लेकर भूतों तक की सृष्टि ‘प्रकृति’ ही करती है और यह सृष्टि वस्तुतः प्रत्येक ‘पुरुष’ को मुक्त करने के लिए ही होती है।^१ सृष्टि का कार्य ‘प्रकृति’ करने के लिए ‘प्रकृति’ किसी का साहाय्य नहीं लेती। ‘पुरुष’ का बिम्ब जो ‘प्रकृति’ पर पड़ता है, वह भी किसी के प्रयत्न से नहीं। सब ‘स्वभाव’ से ही होता है।

‘प्रकृति’ अचेतना होकर सृष्टि किम प्रकार कर सकती है, इस प्रश्न का एकमात्र समाधान है—‘पुरुष’ की अध्यक्षता में विद्यमान ‘प्रकृति का स्वभाव’। जिन प्रकार अचेतन दूध गाय के दूध से निकल कर बछड़े की बुद्धि के लिए उसके मूँह में ‘स्वभाव’ ही से चला जाता है, उसी प्रकार ‘पुरुष’ की मूर्ति के लिए ‘प्रकृति’ महत्, आदि तन्मयों की सृष्टि स्वभाव से ही करती है।^२ इसमें ‘प्रकृति’ का अपना स्वार्थ नहीं है। वस्तुतः यह सभी परार्थ अर्थात् दूसरे के लिए ही है।^३

‘पुरुष’ को मुक्त करने के लिए ‘प्रकृति’ नाना प्रकार के उपायों को रखती है। ‘मूर्ति’ एक जन्म के प्रयत्न से मिलना सम्भव नहीं है। इमीलिए अपने प्रभुत्व के बल से तथा धर्म, अधर्म आदि बुद्धि के आठों भावों के साहाय्य से ‘प्रकृति’ एक शरीर में छोट कर अग्न शरीर को धारण करती है। उसके मिश्र-भिन्न शरीर धारण करने का भी एक मात्र उद्देश्य है—‘पुरुष को बन्धन से छुड़ाना’। एक शरीर को छोड़ कर अग्न

^१ सांख्यकारिका, ५६।

^२ सांख्यकारिका, ५७।

^३ सांख्यकारिका, ५६।

शरीर में जाने के लिए स्थूल शरीर के अन्दर एक सूक्ष्म-शरीर को साक्ष्य में माना है। यह सूक्ष्म-शरीर महत्, बृहत्कार, ग्यारह इन्द्रियाँ तथा पंच तन्मात्राएँ इन अठारह तत्त्वों से सम्पन्न होता है। सृष्टि के आदि में प्रत्येक व्यक्त के लिए एक 'सूक्ष्म-शरीर' उत्पन्न होता है। यह किसी स्थूल शरीर में आसक्त नहीं होता। इस में स्वतन्त्र-रूप में भोग नहीं होता। बुद्धि के आठो भाव इसमें रहते हैं। इसकी गति को कोई भी रोक नहीं सकता। यह स्थूल-शरीर के आधित हुए बिना रह नहीं सकता। पुण्य के भोग के लिए यह 'सूक्ष्म-शरीर' नष्ट के समान नाना प्रकार के शरीर को धारण करता रहता है।^१

ज्ञान के द्वारा अविद्या के नाश होने पर 'प्रकृति' और 'पुरुष' एक प्रकार से अपने अपने स्वरूप को पहचान लेते हैं।^१ यही ज्ञान 'विवेकबुद्धि' को उत्पन्न करता है।

'विवेकबुद्धि' प्राप्त होने में पुरुष अपने स्वरूप को पहचान लेता है और अपने को निर्लिप्त तथा निस्तम समझने लगता है। ज्ञान को छोड़कर धर्म, अधर्म, आदि बुद्धि के सात भावों का प्रभाव जब नष्ट हो जाता है, तब सृष्टि का कोई प्रभोजन नहीं रहता। 'प्रकृति' की सृष्टि के उद्देश्य की पूर्ति हो जाने पर 'प्रकृति' विरत हो जाती है और 'पुरुष' कैवल्य को प्राप्त हो जाता है। परन्तु प्रारब्ध कर्मों का तथा पूर्वजन्मों के संस्कारों के विद्यमान रहने के कारण उसी समय शरीर का पतन नहीं होता। भोग के पूर्ति होने पर ही संस्कारों का भी नाश होगा, तब शरीर का पतन तथा 'विवेक-कैवल्य' की प्राप्ति होगी है। जब तक संस्कार हैं, तब तक 'जीवन्मुक्ति' की अवस्था में जीव रहता है। घट बनने के पश्चात् कुम्भकार के बर के घूमते रहने के समान जीव भी शरीर भी 'विवेक बुद्धि' के प्राप्त

^१ पूर्वोत्पन्नमसक्तं निषत्तं महदादिसूक्ष्मपर्यन्तम् ।

सत्सरति निस्पृहोऽयं आर्षेराधिवासितं लिङ्गम् ॥

चित्रं यथाध्वजं तेषां स्याद्विभक्तं विना यथा छाया ।

तद्वद्विना विरोधेन लिप्यति निराश्रयं लिङ्गम् ॥

पुरुषार्थहेतुकमिदं निमित्तमिति तत्प्रसङ्गेन ।

प्रकृतेर्विभक्त्ययोगाग्रहवद्व्यवतिष्ठते लिङ्गम् ॥

—सांख्यकारिका, ४०-४२

^१ सांख्यकारिका, ३७ ।

होने के अनन्तर भी भोगों के द्वारा प्राप्त्यार्थ में के क्षय पर्यन्त चलता ही रहता है। परमाणु निर्गमन, द्रष्टा, ग्राही होकर 'पुरुष' प्रकृति को देखता है (प्रकृति परमति पुनः प्रेशययदवधिगतः स्वतः)।, तथापि वह पुन 'प्रकृति के बन्धन' में नहीं पड़ता।

आलोचन

आध्यात्मिक, आधिदैविक तथा आधिभौतिक इन तीनों प्रकार के दुःखों से पीड़ित जीव पुन के माध के लिए प्रयत्न करने लगता है। लौकिक उपाय तथा वैदिक यागादि कर्मवत्ताओं के द्वारा दुःख का आध्यात्मिक और ऐकान्तिक माध नहीं होता। अतएव दुःख के कारण अविद्या के माध के लिए एव विवेकबुद्धि की प्राप्ति के लिए जीव पुन. प्रयत्न करने लगता है। साम्यशास्त्र में इस 'विवेकबुद्धि' की प्राप्ति के लिए उपाय बहे गये हैं।^१ इसीलिए साम्यशास्त्र का विवेचन करना आवश्यक है।

साम्य में एक चेतन तत्त्व है 'पुरुष' तथा एक जड़ तत्त्व है 'प्रकृति'। अनादि-काल में अविद्या के कारण इन दोनों में परस्पर ऐसा सम्बन्ध हो जाता है कि जिनके कारण चेतन का बिम्ब 'प्रकृति' पर पड़ता ही रहता है और 'प्रकृति' जड़ होने पर भी, उस बिम्ब के सम्पर्क से चेतन की तरह कार्य करने लगती है और बिम्ब से प्रभावित 'प्रकृति' के गुणों का आरोप 'पुरुष' पर पड़ता रहता है जिनमें 'पुरुष', स्वभाव से निर्लिप्त, त्रिगुणातीत, अमय होने पर भी, अपने को कर्ता, मोक्ष, आदि समझने लगता है।

'ज्ञान' के द्वारा इन दोनों तत्त्वों के परस्पर आरोप नष्ट हो जाते हैं, 'पुरुष' अपने को 'प्रकृति' से भिन्न समझने लगता है और 'प्रकृति' भी 'पुरुष' को मुक्त कर उन मुक्त-जीव के लिए पुनः सृष्टि नहीं करती। यही तो 'विवेकबुद्धि' या 'कैवल्य' की प्राप्ति है। इसीसे साख्यमत में दुःख की आत्यन्तिक-निवृत्ति बही जाती है। परमाणु 'पुरुष' अपने स्वरूप में स्थित होकर 'प्रकृति' को देखता रहता है, फिर भी, 'विवेकबुद्धि' हो जाने के कारण, 'प्रकृति' के बन्धन में वह नहीं पड़ता।

मुक्तपुरुष और प्रकृति

यही विचारणीय है कि क्या 'पुरुष' मुक्तावस्था में त्रिगुण के सम्बन्ध से अपना 'प्रकृति' के सम्बन्ध से, सर्वथा मुक्त हो जाता है ?

इसका समाधान दो प्रकार से किया जा सकता है—

- (१) मुक्तावस्था में 'पुरुष' निरपेक्ष होकर 'प्रकृति' को देखता है। यह 'देखना' तो 'सत्त्व-गुण' का कार्य है। इसलिए कहा जाता है कि 'पुरुष' को मुक्ति में भी सत्त्वगुण से ईषत् सम्बन्ध रह जाता है, अन्यथा वह 'देख' नहीं सकता था। यदि सत्त्वगुण से किञ्चित् भी सम्बन्ध है, तो फिर 'पुरुष' मोक्षदशा में प्रकृति, अर्थात् सत्त्व, से सर्वथा पृथक् नहीं हो सकता।^१ रजोगुण और तमोगुण का अभिभव तो अवश्य है। परन्तु ये तीनों गुण वस्तुतः पृथक् नहीं रहते, और सदैव आपस में मिलकर ही कार्य करते हैं।^२ इसलिए मोक्षदशा में रजम् और तमम् का अभिभव होने पर भी इनके पुनः अभिव्यक्त होने की शक्ति गृहीत जाती है। फिर दुःख की आत्यन्तिक और ऐकान्तिक निवृत्ति किस प्रकार हो सकती है?
- (२) हमारा विषय है कि सांख्यमत में किन्हीं वस्तु का नाश नहीं होता, केवल स्वरूप बदल जाता है। इसलिए—

‘नास्ततो विद्यते भावो नाभावो विद्यते सतः’^३

इस मिथ्या के अनुसार किन्हीं भी अवस्था में 'रजस्' का सर्वथा नाश नहीं हो सकता। अतएव सांख्यमत में दुःख का सर्वथा निराकरण असम्भव है। यही वाचस्पतिमिश्र ने भी कहा है।^४ दुःख का केवल अभिभव हो जाता है—

‘यद्यपि न सन्निरुध्यते दुःखं तथापि तदभिभवः क्षयः कर्तुम्’^५

- (३) यहाँ एक और भी बात उपर्युक्त समाधान की पूर्णति में कही जा सकती है—

^१ सांख्यन्यासु ब्रह्मणा तदाप्यस्य भवाक् संभेदोऽस्त्येव—तत्त्वकौमुदी, सांख्य-कारिका, ६५।

^२ अन्योन्याभिभवाभ्ययजननमिषुबन्धुत्वादेव गुणाः—सांख्यकारिका, १२।

^३ भगवद्गीता, २-१६।

^४ तदेतत्प्रत्यात्मवेदनीयं दुःखं रजःपरिणाममेव न शक्यते प्रत्याख्यातुम्—तत्त्वकौमुदी, कारिका, १।

^५ वाचस्पतिमिश्र, तत्त्वकौमुदी, सांख्यकारिका, १।

भुक्ति में भी पुरुष को प्रकृति से सम्बन्ध—‘विवेक स्याति’ या ‘विवेक बुद्धि’ को प्राप्त करना ही तो मोक्षमार्ग में ‘भुक्ति’ है। ‘स्याति’ या ‘बुद्धि’ तो ‘मत्त्व’ गुण का स्वभाव है। इसलिए यदि मुक्तावस्था में ‘व्याप्ति’ या ‘बुद्धि’ है, तो ‘मत्त्व’ गुण अर्थात् ‘पुरुष’ को प्रकृति से सम्बन्ध भी मुक्तावस्था में रह ही जाता है। अतएव यह कहा जा सकता है कि मुक्तावस्था में भी किसी रूप में पुरुष को प्रकृति से वस्तुतः छूटकारा नहीं मिलना है। यही बात योगदर्शन में भी कही गयी है—

‘विपरीता विवेकस्यातिरिति । अतः तस्या विरक्तं
क्षितं सामपि स्याति निरुद्धि’^१ । ‘अतद्विवेकितान्नेविप-
रीता.. विवेकस्यातिरपि हेया’^२ । ‘इयं विवेकस्यानि-
धर्मधर्म्यभेदात् तद्वती भुक्तिः सत्त्वगुणात्मिका’^३

इन बातों को ध्यान में रख कर यह कहा जा सकता है कि मोक्ष मत् में मोक्षावस्था में भी ‘प्रकृति’ का ‘सात्त्विक-अस’ रहना ही है। शरीर के न रहने के कारण पुनः दुःख की अभिव्यक्ति नहीं होती, किन्तु दुःख का बीज ‘रजम्’ अभिमूर्त होकर भी किसी न किसी रूप में रहता ही है।

मुक्तावस्था में भी पुरुष में रहने वाला यह ‘सत्त्व’ ‘शुद्धसत्त्व’ या ‘सगुणसत्त्व’ कहा जाता है। यही एक जीव को दूसरे जीव से भुक्ति में भेद करता है। इसी के कारण मुक्ति में भी मुक्त जीव की संख्या अनन्त रहती है।

यह तो कहा नहीं जा सकता है कि सांख्य में ‘चेतन’ पदार्थ नहीं है, किन्तु वह ‘निलिप्त’ है, ‘निष्क्रिय’ तथा ‘त्रिगुणातीत’ है। ‘अकर्ता’ होने के कारण सृष्टि की सांख्य में ईश्वर अभिव्यक्ति में वह स्वयं कुछ भी सहायता नहीं कर सकता। फिर इन बातों के लिए ‘ईश्वर’ को मानना सांख्यमत में क्या उचित है ?

^१ योगभाष्य, १-२ ।

^२ वाचस्पतिमिश्र-सत्त्वबोधसारदी, १-२ ।

^३ योगवार्तिक, १-२ ।

इसके उत्तर में यह ध्यान में रखना है कि प्रत्येक दर्शनशास्त्र अपने सीमा के अन्दर उसी पदार्थ को स्वीकार करता है जिसके बिना अपने दृष्टिकोण में उसका कार्य-सम्पादन न हो सके। व्याख्येयोंपिको ने प्रलय के बाद परमाणु में 'आरम्भ-संयोग' या त्रिधा को उत्पन्न करने के लिए 'ईश्वरेच्छा' या 'ईश्वर' का अस्तित्व माना है। सांख्य में 'प्रकृति' स्वतः परिणामिनी है। उसे किसी चेतन की महायत्ना की आवश्यकता नहीं है। साम्प्रदायिकता में 'प्रकृति' में शोभ उत्पन्न कर, सृष्टि को आरम्भ करने के लिए यद्यपि चेतन की आवश्यकता है, किन्तु यह चेतन उग स्थिति में भी निर्लिप्त और निष्क्रिय ही है। ऐसी स्थिति में निष्प्रयोजन 'ईश्वर' के अस्तित्व की मानने में कौन सी मुक्ति है? तथापि सांख्य को 'नास्तिकदर्शन' नहीं कहा जा सकता है। हाँ, यह 'निरोध-सांख्य' कहा जा सकता है।

अन्त में इसे ध्यान में रखना चाहिए कि व्याख्येयोंपिक में भी निष्प्रयत्नार्थ से और 'आत्मा' स्वभाव से अलग थी। सांख्य में जो ही तत्त्व पदार्थ हैं और 'पुरुष' चेतन है। इस प्रकार ज्ञानानुक्रमतः सूक्ष्मतर भूमि में जाकर अद्वितीय तत्त्व को प्राप्त कर सकता है, यह आशा होनी है।

एकादश परिच्छेद

योग दर्शन

योग का महत्त्व

योगदर्शन का महत्त्व दर्शनशास्त्रों में तो है ही, किन्तु हमारे जीवन में भी इसका बहुत घनिष्ठ सम्बन्ध है। मनुष्य-जीवन के उद्देश्य हैं—धर्म, अर्थ, काम तथा मोक्ष। ये चार 'पुरुषार्थ' कहे जाते हैं। इनकी प्राप्ति के लिए शरीर और इन्द्रियों की एवं चित्त की शुद्धि एवं नियन्त्रण आवश्यक है। पश्चान् 'चित्त' को स्थिर करना भी आवश्यक है। इन बातों के लिए हमें योगशास्त्र की शरण लेनी पड़नी है। 'चित्तवृत्ति के निरोध' ही को तो 'योग' कहा जाता है। जब तक शरीर, इन्द्रिय तथा मन साधक के धरा में नहीं आते, तब तक उद्देश्य की सिद्धि नहीं हो सकती। मोक्ष, या बुद्धिबृत्ति, या आत्मा का साक्षात्कार, ही तो 'परम-पुरुषार्थ' है। इसमें किसी का मतभेद नहीं है। इसीलिए श्रुति में भी कहा गया है—

‘आत्मा वारे द्रष्टव्यः श्रोतव्यो मन्तव्यो निदिध्यासितव्यश्च’^१

‘योग’ ही को ‘निदिध्यासन’ कहते हैं। परमपद की प्राप्ति की यात्रा में प्रत्येक स्तर के समर्थ ज्ञान की प्राप्ति करने के लिए ‘निदिध्यासन’ करना ही पड़ता है। इसके बिना तत्त्व का साक्षात्कार का मार्ग निष्कण्टक नहीं हो सकता।

संसार में दो प्रकार के तत्त्व हैं—एक बाह्य और दूसरा आन्तर, एक बड़ और दूसरा चेतन। आन्तर तत्त्व ‘चित्’ है। प्रत्येक दर्शन में इन तत्त्वों की, किसी न किसी रूप में, सहायता आवश्यक है। साक्षात्कार करने ही से तत्त्वों का विशेष ज्ञान प्राप्त होता है। तत्त्व स्वयं, या उसका कोई अंश, जैसे—न्याय का परमाणु, इत्यादि

सूक्ष्म है कि 'योगज्ञ' प्रक्रिया के बिना उसका ज्ञान हो ही नहीं सकता। इसलिए योगशास्त्र की प्रक्रियाओं का ज्ञान सभी दर्शनों के लिए आवश्यक है।

सांख्यशास्त्र में तो योग के बिना कुछ भी ज्ञान नहीं हो सकता। परमाणु के तुल्य 'पंचभूतों' से लेकर 'महत्' तत्त्व पर्यन्त सभी तत्त्व मनोवैज्ञानिक हैं। 'चेतन' (चित्) और 'प्रवृत्ति' भी इतने सूक्ष्म हैं कि बिना योग की महायत्ना से उनका आभास भी नहीं मिल सकता। सभी मनोवैज्ञानिक तत्त्व स्थूलद्रष्टि से अगोचर हैं और इनके ज्ञान के लिए चित्तवृत्ति के व्यापारों का विचार तो योगशास्त्र ही में है। सांख्य के तत्त्वों का प्रत्यक्ष एक प्रकार से स्थूलद्रष्टि वालों के लिए 'योगज्ञ प्रत्यक्ष' है। सांख्य की भूमि में सभी व्यापार 'बुद्धि' या 'महत्' तत्त्व के द्वारा होते हैं और बुद्धि का वास्तविक ज्ञान 'योग' ही से होता है। सांख्य परिणामवादी शास्त्र है। तत्त्व, रजस और तमस् के परिणाम से जगद् चलता है और चित्त की निरोधावस्था में भी परिणाम होता रहता है। इस परिणाम का विचार विशेष रूप में योगशास्त्र ही में हमें मिलता है। अतएव योगशास्त्र के ज्ञान के बिना सांख्य का ज्ञान भी नहीं हो सकता। सांख्य और योग दोनों के सम्बन्ध से नैतिक पदार्थों का ज्ञान होता है। वास्तव में ये दोनों मिलकर एक शास्त्र हैं। इनीलिए गीता में भी कहा गया है—

'सांख्ययोगो युयक् बालाः प्रवदन्ति न पण्डिताः'^१

चित्तवृत्तियों का विचार तो सांख्य में नहीं है और इसके ज्ञान के बिना सांख्य के तत्त्वों का रहस्य समझ में नहीं आ सकता। इस प्रकार सांख्य के रहस्य को समझने के लिए तथा दुःखनिवृत्ति के सूक्ष्म उपायों को जानने के लिए एव परमपद के मार्ग में अग्रसर होने के लिए योगदर्शन का अध्ययन नितान्त आवश्यक है।

वेदान्त के रहस्य को भी हम बिना योगदर्शन की महायत्ना में नहीं जान सकते। इतना तो सभी को ध्यान में रखना उचित है कि अन्तःकरण के पूर्व-पूर्व जन्मों के मलों को नाश कर उसे शुद्ध करने ही से ज्ञान की प्राप्ति होती है, अन्यथा नहीं। अन्तःकरण के मल को दूर करने के उपाय योगशास्त्र ही में बड़े गये हैं। अतएव सभी के लिए योगशास्त्र का अध्ययन अत्यावश्यक है। दर्शनों में योगशास्त्र के विषयों को हम सिद्धान्तिरूप में पढ़ने

है, विचारते हैं, किन्तु 'योगदर्शन' में उन्हीं को व्यावहारिक रूप में आँखों से देखते हैं। इस प्रकार सांख्य और योग दोनों मिलकर ही तत्त्व-ज्ञान के मार्ग को हमें दिखाते हैं। योग के बिना सांख्य का ज्ञान अधूरा ही रह जाता है। इसकी पूर्ति करने के लिए हमें योगशास्त्र का अध्ययन तथा मनन करना और उसके विचारों को व्यवहार में लाना आवश्यक है।^१

योगशास्त्र के आचार्य और ग्रन्थ

योग के समान व्यापक शास्त्र दूसरा नहीं है। वस्तुतः यह शास्त्र तो ऋषियों के अनुभूत तत्त्वों के फल को जानने का साधन है। भिन्न-भिन्न ऋषियों ने समाधि में भिन्न-भिन्न प्रकार से तत्त्वों का अनुभव किया और अपने अनुभवों को जिज्ञासुओं के कल्याण के लिए लिखा। इसलिए भिन्न-भिन्न अनुभवों का ज्ञान हमें योगशास्त्र में मिलता है। अनुभवों के विवेचन में भेद होने पर भी मूल बातों में तो भेद नहीं है, फिर भी योग की शाला, प्रशाखाएँ अनेक हैं। इस ग्रन्थ में हमें सभी शालाओं पर विचार करना दृष्ट नहीं है। यही तो केवल दार्शनिकरूप में तत्त्वों का विचार करना है।

पतञ्जलि

इस विचार में एकमात्र सहायक 'पतञ्जलि' तथा उनके सूत्र हैं। विद्वानों का कहना है कि 'योगसूत्र' के रचयिता, 'व्याकरण महाभाष्य' के निर्माता तथा 'चरकसंहिता' के रचयिता एक ही व्यक्ति 'पतञ्जलि' हैं।^१ ईसा से पूर्व दूसरी सदी में इन्होंने जन्म लिया था। कहा जाता है कि यह 'शपना' के अवतार थे। शपना के रूप को धारण करते हुए इन्होंने 'महाभाष्य' की रचना की थी और शिष्यों को पढ़ाया था। यह व्याकरणों की परम्परा में प्रसिद्ध है।

यही 'योगसूत्र' योगशास्त्र का मूलग्रन्थ है। इसमें चार पाद हैं—(१) 'समाधि-पाद', (२) 'साधनपाद', (३) 'विमृतिपाद' तथा (४) 'कैवल्यपाद'। योगसूत्र पर

व्यास

'व्यास' का 'भाष्य' है। यह 'व्यास' महाभारत के रचयिता में भिन्न है। यद्यपि 'भाष्य' बहुत विस्तृत है, फिर भी यह बटिन है। इसके ऊपर सम्भवतः और भी टीकाएँ रही हों, किन्तु वे उपलब्ध नहीं हैं।

^१ गीता, ५-४।

^२ योगेन चित्तस्य पदेन बाह्या यन् शरीरस्य च वैद्यपेन।

योगशास्त्रस्य तं प्रवरं भूमीनां 'पतञ्जलि' प्राञ्जलितिराजगोत्रिणः॥

दशमशतक के वाचस्पतिमिश्र की 'तत्त्ववैशारदी' नाम की भाष्य की टीका सरल और बोधगम्य है। पश्चात् विज्ञानभिक्षु ने भाष्य के ऊपर एक 'बार्तिक' लिखा। यह विज्ञानभिक्षु बहुत ही विस्तृत व्याख्या है। परन्तु विज्ञानभिक्षु बहुत स्वतन्त्र विद्वान् हैं। यह सांख्य-योग के साथ वेदान्त मत की भी समा-लोचना कर बैठते हैं, इससे इनके मत को समझने में कुछ कठिनाता हो जाती है। इन्होंने 'योगसारसंग्रह' नाम का एक छोटा भी ग्रन्थ लिखा है।

योगभूषण पर 'भोज' की एक 'वृत्ति' है। यह सूत्र पर सुन्दर और सरल छोटी व्याख्या है। रामानन्द की 'भक्तिप्रभा' नाम की टीका पाण्डित्यपूर्ण है। सदाशिवगुरु-सरस्वती का 'योगमुपाकर' भी बहुत सुन्दर टीका है। इनके अतिरिक्त और भी छोटे-छोटे ग्रन्थ हैं, परन्तु वे बहुत प्रसिद्ध नहीं हैं और प्रायः उनमें कोई विशेषता भी नहीं है।

पदार्थ-विचार

योगशास्त्र का विषय

योगशास्त्र में केवल बौद्धिक विषयों का विचार है। इनमें वस्तुतः विचार के लिए एकमात्र तत्त्व है 'चित्त', अर्थात् बुद्धि, इसी के विविध स्वरूपों का योगशास्त्र में विचार है।

'योग' का अर्थ है—समाधि।^१ इसी को 'चित्त वृत्ति का निरोध' भी कहते हैं। यह 'समाधि' चित्त का ही स्वाभाविक एक धर्म है। इस 'चित्त' की पाँच अवस्थाएँ होती हैं, जिन्हें 'चित्त की भूमि' कहते हैं—(१) क्षिप्त, चित्त की भूमि (२) मूढ, (३) विक्षिप्त, (४) एकाग्र तथा (५) निरुद्ध।

सांख्य के समान योग में भी ईश्वर को छोड़कर अन्य तत्त्वों में सत्त्व, रजस् तथा तमस् रहते हैं। 'सत्त्व' के उद्रेक होने से ही साधक समाधिस्य होता है। रजोगुण और तमोगुण के उद्रेक से चित्त समाधि के योग्य नहीं होता। चित्तभूमि ये हैं—

- (१) रजोगुण के प्रभाव से 'चित्त' बहुत चञ्चल होकर सासारिक विषयों में दधर-उधर भटका करता है, उस अवस्था में उस चित्त को 'क्षिप्त'

^१ योगः समाधिः—योगभाष्य, १-१ ।

बहते हैं, जैसे—दीप्प, दानवों का चित्त, अथवा घन के मर में उगम लोणों का चित्त ।

- (२) तमोगुण के उद्रेक ने 'विम' 'मूढ़' हो जाना है, जैसे कोई निद्रा में मग्न हो तो उसके चित्त को 'मूढ़' कहते हैं । राशियों के, पिशाचों के, तथा मादक द्रव्य खाकर उन्मत्त पुरुषों के, 'विम' 'मूढ़' कहे जाते हैं ।
- (३) मत्स्य के आघ्रिक्य रहने पर भी, राजस के कारण मरकत्ता और जमकत्ता के बीच में, कभी इधर और कभी दूधरी तरफ, चित्त की भूमि भटकती रहती है । कहते हैं कि देवनाभों का तथा प्रथम-भूमि में गिन जिज्ञासुओं का चित्त 'विशिष्ट' होता है । मत्स्य के आघ्रिक्य के कारण राजगिक भूमि के रहने पर भी, इस भूमि में कभी-कभी स्थिरता आ जाती है । 'क्षिप्त' अवस्था में यही वैशिष्ट्य इस भूमि की है^१ इसीलिए इस अवस्था के चित्त को 'विशिष्ट' कहते हैं ।
- (४) विगृह्यमत्स्य के उद्रेक से एक ही विषय में लगे हुए चित्त को 'एकाग्र' कहते हैं । जैसे—निर्वाण दीप को शिखा स्थिर होकर एक ही ओर रखी है, इधर-उधर नहीं जाती ।
- (५) चित्त की सभी वृत्तियों के निरुद्ध हो जाने पर भी उन वृत्तियों के संस्कार-मात्र चित्त में रह जाते हैं । उन संस्कारों से युक्त चित्त 'निरुद्ध' कहा जाता है ।

इनमें प्रथम तीन भूमियों में यद्यपि कथञ्चित् वृत्ति का निरोध है, किन्तु ये तीनों भूमियाँ योगसाधन के लिए वस्तुतः उपयुक्त नहीं हैं, प्रत्युत ये योग के उपशान्त हैं । अतएव योग के साधनों से ये दूर कर दिये गये हैं । अन्तिम दोनों भूमियाँ योग के लिए सर्वथा उपयोगी हैं । इसलिए ये ही अन्तिम दोनों भूमियाँ योग-शास्त्र के लक्ष्य हैं, उनमें भी प्रधानरूप से 'निरुद्ध' अवस्था ही को 'योग' कहते हैं—योगः चित्तवृत्तिनिरोधः ।^२

^१ 'क्षिप्ताविविशिष्टं, विज्ञेयोऽस्थेमबहुलस्य कादाचित्कः स्वमेव—तत्त्ववंगारदी, १-१ ।

^२ योगसूत्र, १-२ ।

‘चित्त’ त्रिगुणात्मिक है। तीनों गुणों के उद्रेक क्रमशः समय-समय पर ‘चित्त’ में होते रहते हैं। उसके अनुसार ‘चित्त’ के भी तीन रूप होते हैं—प्रज्ञा, प्रवृत्ति तथा स्थिति।

प्रज्ञाशील—इस अवस्था में ‘सत्त्व-प्रधान चित्त’ रजस् और तमस् से समुक्त रहता है और ‘अणिमा’ आदि ऐश्वर्य का प्रेमी होता है।

तमोगुण से युक्त होने पर, यही ‘चित्त’ अधर्म, अज्ञान, अवैराग्य तथा धर्मद्वय का प्रेमी होता है। मोह के आवरणों से सर्वथा क्षीण केवल रजस् के अंश से युक्त होने पर, यही ‘चित्त’ सर्वत्र प्रकाशमान होता है और धर्म, ज्ञान, वैराग्य तथा ऐश्वर्य से युक्त होता है।

प्रथम अवस्था में ‘चित्त’ ऐश्वर्य का प्रेमी मात्र होता है, किन्तु अन्तिम अवस्था में यही ‘चित्त’ ऐश्वर्य की प्राप्ति कर लेता है।

जब इस चित्त में रजस् के मलों का लेशमात्र भी नहीं रहता, तब सत्त्व-प्रधान ‘चित्त’ अपने स्वरूप में प्रतिष्ठित हो जाता है और प्रकृति-पुरुष की ‘अन्यतास्थिति’, अर्थात् विवेकबुद्धि, को प्राप्त करता है। पश्चात् यह ‘धर्ममेघसमाधि’ में स्थित हो जाता है।^१

‘चित्त’ जड़ है और ‘पुरुष’ चेतन है। अनादि अविद्या के कारण ‘पुरुष’ और ‘चित्त’ में परस्पर एक प्रकार का अमेद सम्बन्ध हो जाता है। इससे बुद्धि की वृत्तियों का पुरुष में आरोप होता है और ‘मैं शान्त हूँ, दुःखी हूँ तथा मूढ़ हूँ’ इस प्रकार के ज्ञान पुरुष में उद्दिप्त होने हैं। बुद्धि की विपरीत वृत्तियाँ पुरुष में प्रतिबिम्बित होती हैं, वही ‘पुरुष की वृत्ति’ कही जाती है।^२ पुरुष का प्रतिबिम्ब ‘चित्त’ पर पड़ता है। उसने

^१ ‘विवेकानन्द’ की प्राप्ति कर, उसमें भी परिणामशून्य बुद्धि देल कर, उसके फल को भी न चाहने वाला योगी ‘अव्युत्पान’ के संस्कार के तथा योग के विघ्नों के अभाव में सर्वथा निरन्तर विवेकस्थिति के उदय होने से ‘धर्ममेघ’ नाम की समाधि की प्राप्ति करता है। यह ‘धर्ममेघ’ सम्प्रज्ञातयोग का पराकाष्ठारूप समाधि है। ‘धर्म’ अर्थात् ओवात्मा तथा परमात्मा के ऐश्वर्य का साक्षात्कार, उसे ‘मेघ’ के समान जल से जो सिञ्चन करे, उसे ही ‘धर्ममेघ’ समाधि कहते हैं—योगसूत्रभाष्य, ४-२९।

^२ योगभाष्य, १-२।

^३ योगवार्तिक, १-४।

'चित्त' भी आने की चेतन के समान समझने लगता है और चेतन की तरह कार्य करने लगता है, यही 'चित्त की वृत्ति' है। इस प्रकार इन दोनों में परस्पर आरोह होता है।

ये 'चित्त की वृत्तियाँ' तो अज्ञान के कार्य हैं। इनको रोकना आवश्यक है। ये वृत्तियाँ जब धर्म, अधर्म तथा भागनाशों के उत्पत्ति की कारण होती हैं, तब वे चेतन चित्त की वृत्ति देती हैं और 'स्मिपट्ट' कही जाती हैं। ये जब स्वप्ति के देने वाली होती हैं, तब वे 'अस्मिपट्ट' कहलाती हैं। इन वृत्तियों से 'संस्कार' होते हैं और 'गन्धकार' से 'वृत्तियाँ' होती हैं। इस प्रकार 'वृत्ति-गन्धकार-वृत्ति' बहुविध चलता रहता है। निरोध की अवस्था में यह सब केवल संस्कार रूप में रह जाता है, या अस्वप्न के द्वारा संस्कारों का भी सब हो जाने से आध्यात्मिक रूप में प्राप्ति होकर 'विदेह ब्रह्मत्व' को प्राप्ति करना है। निरोध समाधि में सब हो जाना ही योगियों की 'वृत्ति' है।

ये 'वृत्तियाँ' पाँच प्रकार की होती हैं—'प्रमाण', 'विपर्यय', 'विकल्प', 'निश' तथा 'स्मृति'। इन्हीं में चित्त की अन्य सभी वृत्तियाँ अन्तर्भूत हैं।

प्रमाण—मांस्य की तरह योग में भी 'प्रत्यक्ष', 'अनुमान' और 'शब्द' ये तीन 'प्रमाण' हैं। इन्द्रिय रूपी नाली के द्वारा 'चित्त' बाहर आकर वस्तुओं के साथ उदरण वृत्ति के भेद को प्राप्ति कर विपर्यय हो जाता है, अर्थात् वस्तु के आकार को प्राप्त जो 'चित्तवृत्ति' होती है, वही 'प्रत्यक्ष' प्रमाण है। वस्तु के आकार को प्राप्त चित्तवृत्ति में 'मे घट को जानता हूँ' इस प्रकार घट का साक्षात्कार प्रत्यक्ष प्रमाण होता है। यही वीरूपेय चित्तवृत्ति बोध है। चक्षुरादि इन्द्रियाँ तो चित्तवृत्ति के जाने-आने की मार्ग, अर्थात् द्वारमात्र हैं। 'अनुमान' तथा 'शब्द' प्रमाण में योगशास्त्र को सांख्यशास्त्र से कोई भेद नहीं है। इसलिए इनकी पुनः ध्याख्या करने की आवश्यकता यहाँ नहीं है।

विपर्यय—किसी वस्तु के मिथ्याज्ञान को 'विपर्यय' कहते हैं। वाचस्पतिमिश्र ने 'संज्ञा' को भी 'विपर्यय' कहा है। जिस ज्ञान का निश्चित प्रमाण के द्वारा बोध हो जाय, वह 'मिथ्याज्ञान' है।

'रजस् और तमस् से रहित बुद्धिसत्त्व को प्रशान्तवाहिनी प्रज्ञा को 'ख्याति' कहते हैं।

विकल्प—सब्द ज्ञान से उत्पन्न होने वाला, किन्तु वस्तु शुन्य, अर्थात् जिध वस्तु का ज्ञान हो उस वस्तु का अत्यन्त अभाव रहे, ऐसे ज्ञान को 'विकल्प' कहते हैं। जैसे—'चैतन्यं पुरुषस्य स्वरूपम्' (चैतन्य पुरुष का स्वरूप है)। यह 'विकल्प' का एक उदाहरण है। यहाँ यह जानना चाहिए कि 'चैतन्य' ही तो 'पुरुष' है, फिर किसका स्वरूप? 'पुरुष' और 'चैतन्य' में भेद का ज्ञान क्यों? यह तो वास्तव नहीं है। फिर भी 'चैतन्य' को 'पुरुष' से पृथक् समझना 'विकल्प' है।

निद्रा—किसी वस्तु के अभावज्ञान को आलम्बन करने वाली वृत्ति 'निद्रा' है। इस अवस्था में 'तमस्' के आधिपत्य से 'जाग्रत्' और 'स्वप्न' की वृत्तियों का 'अभाव' रहता है। 'निद्रा' ज्ञान का अभाव नहीं है। यह भी एक 'वृत्ति' है, तो कर उठने वाले पुरुष को 'जाग्रत्' अवस्था में 'मैं खूब सोया', 'मेरा मन धान्त है', 'मैंने कुछ नहीं समझा', इत्यादि बोध होते हैं। इसलिए 'निद्रा' को भी 'वृत्ति' कहते हैं।

स्मृति—अनुभूत किये गये विषयों का, ठीक-ठीक उसी रूप में (असंप्रमोद्य) स्मरण होना 'स्मृति' है।

ये ही वृत्तियाँ कार्य उत्पन्न कर, सूक्ष्म रूप से 'संस्कार' के रूप में, हमारे अन्तःकरण में रहती हैं। समय पाकर 'सादृश्य' आदि के द्वारा उद्बुद्ध होने से ये संस्कार पुन, 'वृत्ति' का रूप धारण करते हैं। यह चक्र सतत चलता रहता है।

इन्हीं वृत्तियों के निरोध से ऋमय तत्त्वज्ञान होता है और दुःख की आत्यन्तिकी निवृत्ति होती है। इन्हीं वृत्तियों का निरोध करना 'योग' है।

यह 'निरोध' अम्यास और वैराग्य से होता है। चित्तरूपी नदी दोनों तरफ बहती है—एक तो वह विवेक के मार्ग से कैवल्य तक जाती हुई कल्याण देने वाली है और दूसरी आत्मा और अनात्मा के अविवेक के मार्ग से जाती हुई पाप कराने वाली है। वैराग्य के द्वारा नदी का पाप-श्रोत रोका जाता है और विवेकदर्शन के अम्यास, अर्थात् चित्त की सत्त्व में प्रसन्न-आहिता को स्थिर रखने के प्रयत्न से, विवेक-श्रोत का उत्पादन होता है। अजएव चित्तवृत्ति का निरोध इन दोनों श्रोतों पर निर्भर है।

समाधि के भेद—इस 'निरोध' की दो अवस्थाएँ होती हैं—एक संप्रज्ञात और दूसरी असंप्रज्ञात।

चित्त में अनेक 'वृत्तियाँ' होती हैं। जब 'चित्त' किसी एक वस्तु पर एकाग्र होकर लगता है, तब उसकी वही एकमात्र वृत्ति जाग्रत् रहती है, अन्य वृत्तियाँ सभी दीप्त-शक्ति की होकर उसी एक वृत्ति को प्रोढ़ बनाती हैं। संप्रज्ञात या सबीज समधि उसी एक वृत्ति में ध्यान लगाने से उसमें 'प्रज्ञा' का उदय होता है और उससे अन्य वृत्तियाँ नष्ट हो जाती हैं। इसी को 'संप्रज्ञात-समाधि' कहते हैं। इसी को 'सबीज-समाधि' भी कहते हैं। इस समाधि में कोई न कोई आलम्बन रहता है, और समाधि की अवस्था में उन आलम्बनों का भान भी होता है।

इस अवस्था में 'चित्त' एकाग्र रहता है, सत्-रूप अर्थ को, अर्थात् वयार्थ तत्त्व को, प्रकाशित करता है, 'क्लेशों' का नाश करता है, कर्मजन्य बन्धनों को शिथिल कर देता है, निरोध के समीप पहुँच जाता है।^१

संप्रज्ञात-समाधि के भेद—यह संप्रज्ञात-समाधि चार प्रकार की होती है—'वितर्कानुगत', 'विचारानुगत', 'आनन्दानुगत' तथा 'अस्मितानुगत'।

वितर्कानुगत—वस्तु स्थूल और सूक्ष्म होते हैं। जब चित्त स्थूल विषय से सम्बद्ध होकर उसके आकार का हो जाता है, तब उसे 'वितर्क' कहते हैं। इन अवस्था में साधक 'चतुर्भुजधारी भगवान्'—ऐसे स्थूल वस्तु को ध्यान में रखता है। स्थूल आलम्बन से आरंभ कर सूक्ष्म में चित्त जाता है। 'सवितर्क' समाधि में शब्द (जैसे—'गी:') उसका 'अर्थ' और उसका 'ज्ञान', ये तीनों एक होकर भावना में रहते हैं। जहाँ शब्द छोड़कर केवल अर्थ की भावना हो, उसे 'निवितर्क' समाधि कहते हैं।

विचारानुगत—चित्त का आलम्बन जब सूक्ष्म है, अर्थात् सूक्ष्म वस्तु के सम्बन्ध से सूक्ष्माकारान्तरित होता है, तब उसे 'विचार' कहते हैं।

आनन्दानुगत—इन्द्रिय आदि सात्त्विक सूक्ष्म वस्तु के आलम्बन से सत्त्व का प्रकर्ष हो जाता है। सत्त्व से सुख-आनन्द की प्राप्ति होती है। इसलिए उस समय साधक को 'आनन्द' होता है।

अस्मितानुगत—इन्द्रियाँ 'अस्मिता' से उत्पन्न होती हैं। चित्प्रतिबिम्बित बुद्धि 'अस्मिता' है। इस समय चित्त और चित् में 'एकात्मिका संवित्' रहती है। इन

प्रकार 'अस्मिता' इन्द्रियो से भी सूक्ष्म है। इस को आलम्बन बना कर जो 'समाधि' हो, वह 'अस्मितानुगत-समाधि' कही जाती है।

'संप्रज्ञात' की अवस्था में प्रज्ञा का उदय होता है। इसमें आलम्बन रहता है और 'ज्ञान', 'ज्ञाता' तथा 'ज्ञेय' इन तीनों की भावना बनी रहती है। परन्तु जब ये तीनों भावनाएँ अत्यन्त एकीभूत हो जाती हैं, सभी अस्मत्प्रज्ञात या वृत्तियाँ परम वैराग्य से निरुद्ध हो जाती हैं, एक प्रकार से निर्बीज समाधि आलम्बन का अभाव हो जाता है, संस्कारमात्र शेष रह जाता है, उस समाधि को 'असंप्रज्ञात' कहते हैं। इसे 'निर्बीज समाधि' भी कहते हैं, क्योंकि इसमें 'क्लेश' तथा 'कर्माशय' नहीं रहते।

असंप्रज्ञात समाधि के भेद—इस के दो भेद हैं—'भवप्रत्यय' तथा 'उपाय-प्रत्यय'। 'भव' का अर्थ है 'अविद्या'। अनात्मा में आत्मा की क्वालि 'अविद्या' है।

भवप्रत्यय

इस 'अविद्या' के कारण जो निरोध समाधि हो, वही 'भवप्रत्यय असंप्रज्ञात' समाधि है। जब चित्त की सभी वृत्तियाँ निरुद्ध हो

जाती हैं, उस समय चित्त कोई आकार नहीं धारण करता, वह स्थिर होकर रहता है। अर्थात् 'भूतो' को, या 'इन्द्रियो' ही को, किसी एक को, आत्मा मानकर उसकी उपासना से उत्पन्न वासनाओं से वासित अन्तःकरण वाले, रक्त, मांस, मेद, अस्थि, मज्जा तथा शुक्ल इन छः वस्तुओं से बने हुए 'षाट्कौशिक' शरीर के पतन होने पर, इन्द्रियों में या भूतो में, लीन होकर,

संस्कारमात्र से युक्त मन को रखने वाले जीव 'विदेह' कहे जाते हैं। अर्थात् इनमें इनकी वासनाओं का संस्कारमात्र ही रह जाता है। इस संस्कारमात्र से युक्त चित्त

विदेह जीव

के द्वारा 'हमें कबल्य' पर प्राप्त हो गया है' ऐसा ध्यान करने वाले जीव 'विदेह' कहे जाते हैं। इस अवस्था में वृत्तियाँ निरुद्ध हो

जाती हैं, फिर भी केवल संस्कार को लेकर ही ये भोग करती हैं। इसीलिए 'कबल्य अवस्था' के कथित समान यह 'विदेहावस्था' है, परन्तु विवेक-क्वालि न प्राप्त कर केवल भस्कार से युक्त रहने के कारण यह अवस्था 'विदेहावस्था' से भिन्न भी है। अर्थात् जो पुनः होने के अनन्तर ये पुनः संसार में आ जाते हैं। इसलिए अविद्या से मुक्त यह समाधि है।

'षाट्कौशिक शरीर' जिनके न हों वे 'विदेह' कहे जाते हैं।

इस प्रकार अग्रज, महत्, अहंकार, पञ्चनमाश्रात्री में से किसी एक को आत्मो मानकर उगरी उपासना में वांछित अन्तःकरण वाले जीव, शरीर के पतन होने पर, उपाय अम्यस्य आदि किसी में लय को प्राप्ति, प्रवृत्तिलय विवेक-व्याप्ति को न पाकर भी कैवल्यपद को प्राप्ति किये हुए के समान अपने को समझता हुआ जीव 'प्रवृत्तिलय' कहलाता है। अर्थात् की पूर्ति के पश्चात् पुनः यह संसार में आ जाता है, जिस प्रकार बर्षा के समाप्त होने पर मिट्टी में मिल गया हुआ मूँडक का शरीर पुनः बर्षा के जल को पाकर अपना शरीर धारण कर लेता है।

इस समाधि में विवेक-व्याप्ति नहीं होती, तथा इसके अनन्तर ये लोग पुनः संसार में आ जाते हैं। अतएव यह अवस्था उपादेय नहीं है। यह एक प्रकार से मोहावस्था ही है।

'उपायप्रत्यय' योगियों ही को होता है। यह 'धृढा' (चित्त की प्रसन्नता), 'वीर्य' (धारणा), 'स्मृति' (ध्यान), 'समाधि' (संज्ञान) तथा 'प्रज्ञा' (ज्ञान प्रसार-मात्र) से उत्पन्न होता है। धृढा योगियों को माता के समान रक्षा करता है अर्थात् कुमारा में नहीं जाने देती है। विवेकबुद्धि की इच्छा करने वालों को 'धृढा' से 'वीर्य', उससे 'स्मृति' उत्पन्न होती है जिसे चित्त शान्त और अविशिष्ट हो कर समाधि में स्थित हो जाता है अर्थात् संज्ञान समाधि को प्राप्त करता है। पश्चात् उस संज्ञानात् समाहित चित्त में प्रज्ञाविवेक उत्पन्न होता है और वह यथावत् वस्तु को जानने में लगता है। इसके अभ्यास से उसे विषयो से वैराग्य उत्पन्न हो जाता है। उसके पश्चात् वह 'असंज्ञानात् समाधि' में स्थिर हो जाता है।

अवप्रत्यय में 'ज्ञान' का उदय नहीं होता और 'अविद्या' रहती है। अतएव उनमें संसार की तरफ भ्रुक जाने की आसंका रहती है, किन्तु दूसरे, अर्थात् उपाय-प्रत्यय, में 'प्रज्ञा' के उदय होने के कारण 'अविद्या' का नाश हो जाता है, भव और उपाय प्रत्यय और पश्चात् क्लेशों का भी नाश होया है और ज्ञान में चित्त प्रतिष्ठित हो जाता है।

'इन्द्रियलय' वालों को भी अपने आत्मजन में धृढा होती है, किन्तु वे लोग आचार्य के उपदेश से सत्य को नहीं जानते और उनके चित्त प्रसन्न नहीं होते। इसलिए वे अविद्या में रहते हैं।

विघ्न—‘चित्त’ को विक्षेप में ले जाने वाले निम्नलिखित विघ्न हैं—

रोय, अकर्मण्यता, संशय, समाधि के साधनों की चिन्ता न करना (प्रमाद),
आलस्य (भारी होने के कारण शरीर तथा चित्त की कार्य करने के प्रति अप्रवृत्ति),
विषयों में आसक्ति, भ्रान्तिदर्शन (विपर्ययज्ञान), समाधि की
चित्तविक्षेप के भूमि को न पाना, भूमि को पाकर भी उसमें चित्त की स्थिरता
कारण भूमि को न होना ।

विरोपचित्त वाले को दुःख, बीमनस्य (इच्छा की पूर्ति न होने से चित्त में क्षोभ
होना), शरीर में कम्पन, स्वास तथा प्रस्वास होते हैं ।

इन सब को रोकने के लिए एक तत्त्व में चित्त को अवलम्बन करने का अभ्यास
करना चाहिए । साथ ही साथ सब प्राणियों में मैत्री की भावना,
चित्त को प्रसन्न करने के उपाय दुःखियों के प्रति करुणा की भावना, पुण्यत्माओं के प्रति
प्रसन्नता, पापियों के प्रति जपेक्षा की भावना से चित्त को शान्त
करना चाहिए ।

जो लोग समाहित चित्त नहीं हैं, वे भी तपस्या, स्वाध्याय, किये हुए सभी कार्यों
के फल को ईश्वर में समर्पण के द्वारा योग में प्रवृत्त हो सकते हैं । इन क्रियाओं से
समाधि की भावना और क्लेशों का नाश होता है । पश्चात् प्रज्ञा का उदय और ‘सत्त्व’
और ‘पुरुष’ में भेद का ज्ञान होता है ।

‘चित्त’ अविद्या से आच्छादित रहता है । इसमें मिथ्याज्ञान होता है और भ्रान्ति
होती है । अतएव चित्त को विशुद्ध करने के लिए मिथ्याज्ञान का नाश करना
आवश्यक है । मिथ्याज्ञान ही से ‘क्लेश’ अर्थात् विपर्यय की
उत्पत्ति होती है । ये ‘क्लेश’ वृत्ति के द्वारा बँल कर चित्त पर
गुणों के अधिकार को दृढ़ कर देते हैं, परिणाम को स्थापित करते हैं, अव्यक्त से
महत्, महत् से अहंकार, इत्यादि कार्यकारण की परम्परा को अभिव्यक्त करते हैं
तथा आपस में अनुग्राहक बन कर कर्मों के (जाति, आयु तथा भोग रूप) फलों को
सम्पन्न करते हैं, अर्थात् कर्मों से क्लेश और क्लेशों ने कर्म इस परम्परा को चलाते
रहते हैं ।

क्लेश ॥ भेद—क्लेश पाँच प्रकार का होता है—‘अविद्या’, ‘अस्मिता’, ‘राग’,
‘द्वेष’ तथा ‘अभिनिवेश’ । एक प्रकार से अविद्या ही ने अन्य चार होने हैं ।

अविद्या—अनित्य, अशुचि, दुःख, तथा अनात्मा में क्रमशः नित्य, शुचि, सुख तथा आत्मा का ज्ञान रखना 'अविद्या' है।

अस्मिता—वृक्षशक्ति 'पुरुष' है तथा दर्शनशक्ति 'बुद्धि' है। ये दोनों परस्पर भिन्न हैं। इन दोनों को एक मानना 'अस्मिता' है।

राग—सुख के लिए जो अत्युत्कट इच्छा, उसे 'राग' कहते हैं।

द्वेष—दुःख के साधनों में जो जोच हो, वही 'द्वेष' है।

अभिनिवेश—मृत्युमय। यह जीवमात्र के लिए स्वभाविक है।

इन क्लेशों से कर्मासय, अर्थात् धर्माधर्म, बनते हैं। परचात् उन्हीसे जाति, आयु तथा भोग उत्पन्न होते हैं और परचात् उनसे सुख और दुःख होते हैं।

योग के साधन

अष्टांग योग—क्लेशों से मुक्त होने के लिए, चित्त को समाहित करने के लिए, योग के आठ अंगों (साधनों) का अभ्यास करना आवश्यक है। ये हैं—'यम', 'नियम', 'आसन', 'प्राणायाम', 'प्रत्याहार', 'धारणा' 'ध्यान' तथा 'समाधि'।

(१) **यम**—क्रियात्मक, वाचिक, तथा मानसिक तथ्य को 'यम' कहते हैं।

जैसे—

'अहिंसा'—मर्कट तथा सर्वदा सभी भूतों के ऊपर द्रोह न करना।

'सात्य'—वचन में और मन में यथार्थ होना, अर्थात् जैसा देखा, या अनुमान किया, या सुना, उसी प्रकार वचन और मन को रखना।

'अस्तेय'—परद्रव्य का अपहरण न करना, और न उसकी इच्छा करना।

'ब्रह्मचर्य'—इन्द्रियों में, विशेषकर गुप्तेन्द्रियों में, लोभना न करना। तथा

'अपारिग्रह'—परद्रव्य को स्वीकार न करना।

ये यम हैं। इनका पालन आवश्यक है।

(२) **नियम**—नियमों का भी पालन आवश्यक है। नियम ये हैं—'शौच' 'मनोध', 'तपस्या', 'स्वाध्याय' तथा 'ईश्वरप्रणिधान'। इनके अर्थ एवं स्पष्ट हैं।

- (३) आसन—चित्त को स्थिर रखने वाले तथा मुक्त देने वाले जो बैठने के प्रकार हैं, उन्हें 'आसन' कहने हैं। जैसे—'पद्मासन', 'वीरासन', 'भद्रासन', आदि। स्थिर आसन में मन तथा वायु भी स्थिर होने हैं, और शीतोष्णद्वन्द्व कटिब नहीं देता।
- (४) प्राणायाम—स्थिर आसन होने से श्वास तथा प्रश्वास की गति के विच्छेद को 'प्राणायाम' कहने हैं।
- (५) प्रत्याहार—अपने अपने विषयों से इन्द्रियों को हटाकर उन्हें अन्तर्मुखी करना 'प्रत्याहार' है।
- (६) धारणा—चित्त को किसी स्थान में स्थिर कर देना 'धारणा' है। जैसे—नाभिचक्र में, हृत्चक्र में; अथवा किसी बाह्य वस्तु में ही, चित्त को स्थिर करना भी 'धारणा' है।
- (७) ध्यान—किसी स्थान में ध्येय वस्तु का ज्ञान जब एक प्रवाह में सततान होता है, तब उसे 'ध्यान' कहने हैं। इस स्थिति में एक समय में एक ही ज्ञान का प्रवाह रहता है, दूसरा उसके साथ मिश्रित नहीं होता। ध्यान में ध्यान, ध्येय तथा ध्याता का पृथक्-पृथक् भान होता है।
- (८) समाधि—ध्यान ही ध्येय के आकार में भागित हो और अपने स्वरूप को छोड़ दे, तो वही 'समाधि' है। 'समाधि' में ध्यान और ध्याता का भान नहीं होता, केवल 'ध्येय' रहता है। उन्हीं के आकार को चित्त 'धारणा' कर लेता है। एक प्रकार से उस अवस्था में ध्यान, ध्याता तथा ध्येय तीनों की एक ही प्रतीति मान्य होती है।

धारणा, ध्यान तथा समाधि इन तीनों के लिए 'संयम' एक शब्द है। संयम में सकल होने से प्रज्ञा, या आत्मोक्त का उदय होता है। एक भूमि पर अधिकार प्राप्त करने पर ही दूसरी भूमि में 'संयम' का उपयोग किया जाता है।

योग की भूमि

योग की भिन्न-भिन्न अवस्थाएँ होती हैं। इन अवस्थाओं को योग की 'भूमि' कहने हैं। योग-प्राप्तन में लगा हुआ सोयी जयन्तः इन भूमियों पर बढ़ता अधिकार

प्राप्त करता है। चारों भूमियों पर अधिकार प्राप्त करने के कारण योगियों के भी चार भेद हैं—(१) प्रथमकल्पिक, (२) मधुभूमिक, योगी के चार भेद (३) प्रज्ञान्योतिः, तथा (४) अनिशान्तभावनीय।

- (१) 'प्रथमकल्पिक'—अष्टांगयोग का अभ्यास करने हुए त्रिगुण साधक का अतीन्द्रिय ज्ञान समाधि की तरफ केवल प्रवृत्तमात्र हुआ है, अभी उसने 'परचित्त' आदि पर अपना वश नहीं प्राप्त किया है, ऐसे अभ्यासी योगी को 'प्रथमकल्पिक' कहते हैं।
- (२) 'मधुभूमिक'—निर्विचार-समाधि में स्थित समाहित-चित्त साधक की जो प्रज्ञा होगी है, वह 'ऋतम्भरा प्रज्ञा' कही जाती है। यह अवस्था यथार्थ में योग का निश्चिन्त-मापन होने के कारण 'ऋतम्भरा' कही जाती है। इसमें व्यग्रता होने की कुछ भी आशंका नहीं होती। इसीलिए कहा गया है—

आगमेनानुमानेन ध्यानाभ्यासरसेन च।

विद्या प्रकल्पयन् प्रज्ञां समने योगमुत्तमम् ॥^१

'ऋतम्भरा प्रज्ञा' को प्राप्त किया हुआ योगी भूत तथा इन्द्रियों को अपने वश में लाने की इच्छा रखता है। इस प्रकार की प्रज्ञा को प्राप्त करने से वह 'मधुभूमि' को प्राप्त कर लेता है।

'मधुभूमि' को प्राप्त कर योगी विद्युद्ध अन्तःकरण का हो यात्रा है। इस अवस्था में देवता लोग उस योगी को स्वर्ग में जाने का निमन्त्रण देते हैं तथा स्वर्गीय उपभोग-साधन—विमान, अश्वरा, कल्पवृक्ष, आदि के द्वारा प्रलोभन देते हैं तथा अपने अमिलपित्त वायों के सम्पादन करने में उसकी सहायता चाहते हैं। योगी को इन प्रलोभनों में दोष देखना चाहिए और इनकी तरफ ध्यान न देकर समाधि में चित्त को लगाना चाहिए। यह दूसरी अवस्था है।

- (३) प्रज्ञान्योतिः—इस भूमि में आकर योगी भूत और इन्द्रिय पर नियम प्राप्त कर लेता है। 'परचित्त' के ज्ञान आदि को प्राप्त कर, उस सिद्धि

से च्युत न होने पावे, इसके लिए वह अपनी दृढ़ रक्षा करता है।^१ परन्तु फिर भी उसे ऊँचे स्तर पर जाना है, अतएव 'विशोकादि' साधन से लेकर असम्प्रज्ञात-समाधि की प्राप्ति पर्यन्त पहुँचने के लिए वह साधन में लगा रहता है। यह 'प्रज्ञाव्योतिः' नाम की तीसरी अवस्था है।

- (४) 'अतिक्रान्तभावनीय'—इस अवस्था में पहुँच कर योगी का एक मात्र ध्येय रहता है—'चित्त का लय करना', अर्थात् 'असम्प्रज्ञात' समाधि में पहुँचकर चित्त का लय करना छोड़ कर, अब उसे कुछ भी अन्य कर्तव्य नहीं है, क्योंकि सात प्रकार की 'प्रान्तभूमि-प्रज्ञा' उसे प्राप्त हो चुकी है, अतएव अब कुछ और करने की अवशिष्ट नहीं बचा है।

प्रज्ञा के भेद—विवेकस्व्याति को पाकर प्रसन्न चित्त योगी को सात प्रकार की प्रान्तभूमि-प्रज्ञा प्राप्त होती है। चित्त के अशुद्धिरूप आवरणमल के नाश होने के कारण तामसिक, राजसिक, संसारी ज्ञान न होने से विवेकी साधक की सात प्रकार की प्रज्ञा होती है। विषय के भेद से 'प्रज्ञा' का भेद होता है। ये सात प्रज्ञाएँ निम्न-लिखित हैं—

- (१) प्रकृति के परिणामों से उत्पन्न दुःख 'हेय' हैं। सभी हेय तत्त्वों का ज्ञान उसने प्राप्त कर लिया है, अब उस साधक का अन्य परितोष कुछ भी नहीं है।
- (२) हेय के सभी कारण मूढ हो चुके हैं, अब उन्हें क्षीण करने की आवश्यकता नहीं है। अब कोई 'क्षेतव्य' नहीं बचा है।
- (३) निरोधसमाधि के द्वारा साध्य 'हान' को मैंने सम्प्रज्ञातसमाधि की अवस्था ही में साक्षात् निरवय कर लिया है, अब मुझे इसके परे निश्चय करने को कुछ भी नहीं है।
- (४) विवेकस्व्यातिरूप 'हान' के उपाय को मैंने प्राप्त कर लिया है, अब इसके धरे प्राप्त करने को कुछ भी अवशिष्ट नहीं है।

^१ योगभाष्य, ३-५१।

^२ योगसूत्र-भाष्य, १-३६।

इन पांच प्रकार के प्रज्ञा के कार्य को 'विमुक्ति' कहते हैं। उन मार्ग के बिना भी विमुक्ति तीन प्रकार की है—

- (१) 'बुद्धि' भोग का सम्पादन कर चुकी है, विवेकव्याप्त हो गयी है।
- (२) गरुड, रजत तथा तमस में जीवों गुण आने कारण में जीव होने के लिए अभिवृण होकर चारुण के माध-माध मय को ग्रस्त होने हैं। उनका अब कोई कर्मण न करने के कारण, गुण उनकी अभिव्यक्ति भी न होगी।
- (३) इन अवस्था में पुणों के सम्बन्ध में रहित, स्वल्पमात्र ज्योति, अर्थात् ज्योतिस्वल्प अमल केवली पुरण जीवित अवस्था ही में 'मुक्त' हो जाता है।

इन मार्गों प्राप्तभूमिप्रज्ञा का माशान् अनुभव करने वाला पुरण 'दुःख' कहलाता है। प्रधानलयावस्था में भी गुणागीन होने के कारण चित्त के लय होने पर भी पुरण 'मुरन-दुःख' कहा जाता है।^१

'धारणा', 'ध्यान' एवं 'ममाधि' में 'मग्नज्ञानममाधि' के अन्वर्तन हैं, परन्तु 'निर्बीजममाधि' के बहिर्तन हैं।

परिणाम

योगशास्त्र में 'चित्त' के स्वल्प का, और उमने वृत्तियों के निरोध का, विचार है। 'चित्त' त्रिगुणात्मक है अतएव परिणामी है। उसमें रजोगुण है और

चित्त का
स्वरूप

मदा विषासील होना रजोगुण का स्वभाव है। अतएव किसी भी अवस्था में 'चित्त' रहे, उसमें क्रिया होती ही रहेगी। चित्त को दो मुख्य अवस्थाएँ होती हैं—एक तो 'कार्यावस्था' जिसमें वृत्तियों के द्वारा सदैव कोई न कोई क्रिया होती ही रहती है। इसे हम 'संतारावस्था' भी कह सकते हैं। योगशास्त्र में इसे 'व्युत्थान' अवस्था कहा गया है। दूसरी वह अवस्था है जिसमें वृत्तियाँ चित्त में ही निरुद्ध हो गयी हैं। इस अवस्था में स्थूल दृष्टि से कोई भी क्रिया नहीं देख पड़ती है। इसे 'निरोध' अवस्था कहते हैं।

किन्तु 'चित्त' किसी भी अवस्था में हो, उसमें क्रिया होती ही रहती है। क्रियाओं के द्वारा जो परिवर्तन 'चित्त' में होता रहता है उसे ही 'परिणाम' कहते हैं। अर्थात् एक स्थिरवस्तु में, अर्थात् 'धर्म' में, क्रिया के द्वारा एक धर्म का तिरोभाव होकर दूसरे धर्म का आविर्भाव होना ही 'परिणाम' कहा जाता है।^१ 'व्युत्थान' अवस्था से 'निरोध' अवस्था को प्राप्त होना भी 'चित्त' का 'परिणाम' है। लकार्यवाद को मानने वाले योगशास्त्र में 'व्युत्थान' और 'निरोध' ये दोनों अवस्थाएँ धर्मों का केवल 'आविर्भाव' और 'तिरोभाव' है। अर्थात् 'व्युत्थान' से 'निरोध' को प्राप्त होने में, 'व्युत्थान' का 'तिरोभाव' और 'निरोध' का 'आविर्भाव', एवं 'निरोध' से 'व्युत्थान' को प्राप्त होने में, 'निरोध' का 'तिरोभाव' तथा 'व्युत्थान' का 'आविर्भाव' होता रहता है। ये सभी परिणाम हैं।

किन्तु 'निरोध' काल में भी 'व्युत्थान' का 'तिरोभाव' तो चित्त ही में रहता है और साथ-साथ 'निरोध' का 'आविर्भाव' भी उसी चित्त में रहता है। 'आविर्भाव' और 'तिरोभाव' ये दोनों ही चित्त ही के धर्म हैं। ये दोनों धर्म एक ही 'निरोध' काल में चित्त में रहते हैं। अभिप्राय यह है कि निरोध काल में 'व्युत्थान' के तिरोभाव होने से, उसमें साधारण रूप में कोई क्रिया तो देख नहीं पड़ती एवं 'निरोध' के आविर्भाव होने पर भी उसमें कोई परिवर्तन देख नहीं पड़ता, परन्तु यह स्पष्ट है कि 'तिरोभाव' रूप तथा 'आविर्भाव' रूप संस्कार तो उन चित्त में साथ ही साथ वर्तमान हैं। हमें यह देख पड़ता है कि साधक कभी-कभी अधिक समय तक चित्तवृत्ति का निरोध करता है, अर्थात् 'व्युत्थान-संस्कार' दुर्बल होता जाता है और निरोध-संस्कार उत्तेजित हो जाता है। इस प्रकार जबिक और निरन्तर अभ्यास के द्वारा एक दिन साधक के चित्त से 'व्युत्थान-संस्कार' सदा के लिए विलीन हो जायगा और 'निरोध-संस्कार' पूर्ण बलवान् होकर दृढ़ हो जायगा और चित्त शान्त प्रवाह में गमन हो जायगा।^२ इन दोनों संस्कारों का परिणाम निरोधावस्था में प्राप्त 'चित्त' ही में होता है। अतएव यह 'निरोधपरिणाम' कहा जाता है।

^१ योगभाष्य ३-१३।

^२ योगसूत्र, ३-१०।

चित्त के अनेक धर्मों में, 'सर्वव्यंता' अर्थात् 'विशिष्टता' और 'एकाग्रता' ये भी दो धर्म हैं। समाधिकाल में 'सर्वव्यंता' का क्षय और 'एकाग्रता' का उदय होता है।

समाधि-परिणाम अर्थात् 'सर्वव्यंता' का संस्कार एवं उससे उत्पन्न प्रत्ययों का क्षय तथा 'एकाग्रता' का संस्कार एवं उससे उत्पन्न 'एकप्रत्ययता' का उदय दोनों ही साध-साध चित्त में होते हैं। इन दोनों अवस्थाओं में 'चित्त' धर्मों के रूप में विद्यमान होकर समाहित रहता है। यही समाधि-परिणाम है।^१

'निरोध-परिणाम' में व्युत्थान और निरोध के संस्कारों ही के क्षय और उदय होते हैं, किन्तु 'समाधि-परिणाम' में संस्कार तथा प्रत्यय दोनों ही के क्षय और उदय होते हैं।

पूर्वकार में विद्यमान विशिष्ट प्रत्ययों का, समाधि में स्थित चित्त में, 'क्षय' होता है और तत्पश्चात् अन्य प्रत्ययों का 'उदय' होता है, अर्थात् समाधिकाल में शान्त-प्रत्यय और उदित-प्रत्यय दोनों तुल्य रूप में चित्त में प्रवाहित होते रहते हैं। इन दोनों का तुल्य रूप में प्रवाहित होना ही चित्त का 'एकाग्रता-परिणाम' कहा जाता है। एकाग्रता-परिणाम में सद्बुध-प्रवाहितता अत्यन्त आवश्यक है। यही इस परिणाम की विशेषता है।^२

एकाग्रता-परिणाम समाधिमात्र में होता है। समाधि-परिणाम 'सम्प्रज्ञात-समाधि' में होता है। निरोध-परिणाम 'असम्प्रज्ञात-समाधि' में होता है।

एकाग्रता-परिणाम 'प्रत्ययरूप' चित्त के धर्म का, समाधि-परिणाम 'प्रत्यय' और 'संस्कार' रूप चित्त के धर्म का तथा निरोध-परिणाम केवल 'संस्कार' रूप चित्त के धर्म का, होता है।

इनके अतिरिक्त भूतों में तथा इन्द्रियों में भी परिणाम होते हैं जिन्हें धर्म-भूतों में परिणाम, परिणाम, लक्षण-परिणाम तथा अवस्था-परिणाम कहते हैं। ये सभी प्रकार के परिणाम उन्मुक्त परिणामों में भी होते हैं। जैसे—

^१ चित्त सर्वत्र शब्द, स्पर्श, रूप, रस, गन्ध आदि अनेक वस्तुओं की विभक्ता में लगा रहता है। इसे ही चित्त की 'सर्वव्यंता' या 'विशिष्टता' कहते हैं।

^२ सभी विषयों से हटा कर एक ही विषय में चित्त के लगने को 'एकाग्रता' कहते हैं।

^३ योगसूत्रभाष्य, ३-११।

^४ योगसूत्रभाष्य, ३-१२।

धर्म-परिणाम—चित्तरूप 'धर्मों' में व्युत्पन्न-धर्म का तिरोभाव और निरोध-धर्म का प्रादुर्भाव ही धर्म-परिणाम है।

लक्षण-परिणाम—'लक्षण' का अर्थ है 'काल'। धर्मों का तीनों काल के रूप में होना लक्षण-परिणाम है। ऊपर कहा गया है कि समाधि-परिणाम में 'व्युत्पन्न' का 'तिरोभाव' तथा 'निरोध' का 'आविर्भाव' होता है। निरोध में तीनों कालों का शोध होता है। प्रत्येक वस्तु के 'अनागत', 'वर्तमान' तथा 'अतीत' ये तीन स्वरूप हैं। 'निरोध' 'अनागत' रूप को छोड़ कर 'वर्तमान' रूप को धारण करता है जिस समय उसकी अभिव्यक्ति होती है, फिर वही 'अत' रूप को भी प्राप्त होता है। इन तीनों कालों में समाहित चित्त 'धर्मों' के रूप विद्यमान रहता है। किसी भी एक काल में अन्य दोनों कालों से रहित वह रहता। अर्थात् 'वर्तमान' काल में भी 'अनागत' तथा 'अतीत' काल से पृथक् वह होता। इसी प्रकार व्युत्पन्न में भी वर्तमान, अतीत तथा अनागत सभी रहते। अनागत, वर्तमान तथा अतीत इन कालों से कभी भी कोई भी वस्तु पृथक् होनी। इस प्रकार लक्षण-परिणाम सभी भूतों तथा इन्द्रियों में होता है।

निरोध-परिणाम में कहा गया है कि निरोध के समय में 'व्युत्पन्न संस्कार' दु होते हैं तथा 'निरोध संस्कार' बलवान् होते हैं। वही दुर्बल और सबल होना 'अवस्था-परिणाम' कहा जाता है। इसी बात को एक उदाहरण के द्वारा समझ देना अनुपयुक्त न होगा—

भूत या पृथिवी आदि 'धर्मों' हैं। इनसे गाय आदि, या घट आदि जो होते वे 'धर्म' हैं, अतएव 'पृथिवी' आदि का 'घट' आदि धर्मपरिणाम है। इन धर्मों में अतीत, अनागत तथा वर्तमान रूप होने हैं, वे लक्षण-परिणाम हैं। वर्तमान रूप धारण किये हुए गाय आदि के जो बाल्य, कौमार, यौवन तथा वार्षिक्य रूप हैं, अवस्था-परिणाम हैं। इसी प्रकार 'घट' में भी 'नया', 'पुराना' आदि का ही अवस्था-परिणाम कहा जाता है।

इसी प्रकार इन्द्रियों में भी ये परिणाम होते हैं। 'चक्षु' को लेकर विच करने से 'नील' आदि रंगों का जो 'आलोचन' है, वह धर्म-परिणाम है; धर्म में वर्तमान, अतीत और अनागत रूप होते हैं, वही लक्षण-परिणाम है; तथा उसी में जो स्फुटत्व, अस्फुटत्व, रूप होता है, उसे अवस्था-परिणाम कहते हैं।

इन्द्रियों में
परिणाम

यही बात पतञ्जलि ने कही है—

‘सत्त्वगुणयोः शुद्धिसाम्ये कैवल्यमिति’

अर्थात् विवेकज्ञान प्राप्त होने पर, या न प्राप्त होने पर भी, ‘शुद्धिसत्त्व’ तथा ‘गुण’ की जो शुद्धि एवं सादृश्य है, वही ‘कैवल्य’ है।^१

कर्मविचार

सभी दर्शनो में ‘कर्म’ का विचार किया गया है। वस्तुतः ‘कर्म’ हमारे जीवन का तथा दर्शन का एक बहुत महत्वपूर्ण अंग है। समार की प्रत्येक वस्तु में ‘रजोगुण’ का महत्त्व रहता ही है। रजोगुण का स्वभाव है—किन्नाशील होना। अतएव प्रत्येक वस्तु में किसी न किसी रूप में ‘त्रिधा’ रहती ही है। इसीलिए भगवान् ने शीता में कहा भी है—

‘न हि कश्चित् क्षणमपि जातु तिष्ठत्यकर्मकृत् ।
कार्यते ह्यवशः कर्म सर्वः प्रकृतिजैर्गुणैः’^२

अतएव सभी प्राणी को ‘कर्म’ करना ही पड़ता है। योगशास्त्र में तो इसका बहुत ऊँचा स्थान है। परम लक्ष्य तक पहुँचने के लिए ‘कर्म’ एक प्रधान साधन है। कर्म करने के अन्तर उममें चित्त में ‘संस्कार’ अर्थात् ‘कर्मोपाय’ उत्पन्न होता है और वही ‘वास्तना’ को उत्पन्न करता है और फिर उसी ‘वास्तना’ के अनुकूल और भी उत्पत्ति तथा समार में उसके कर्म होते हैं। यह ‘कर्मचक्र’ अवाधिन गति में अन्तरत समार में चलता ही रहता है। कर्म की गति अनादि है। ‘अविद्या’ अनादि है और इसी अविद्या के कारण ‘कर्म’ की उत्पत्ति होती है।

कर्म चार प्रकार का होता है—‘कृष्ण’, ‘शुक्लकृष्ण’, ‘शुक्ल’ तथा ‘अशुक्ल-अकृष्ण’। दुर्जनो के कर्म ‘कृष्ण’ होते हैं। बाह्य साधनो से उत्पन्न ‘शुक्लकृष्ण’ कर्म कर्म के भेद साधारण लोगी के होते हैं। जीवन-यापन करने के लिए उन्हें साधारण रूप से पुण्य और पाप दोनों ही करने पड़ने हैं। अतएव ‘शुक्ल-कृष्ण’ कर्म के द्वारा दूसरों को पीड़ा देने से तथा उनके प्रति अनुपह

^१ योगसूत्र, ३-५५ ।

^२ ३-५६ ।

दिमाने में उनका कर्माग्नय सञ्चित होता है। ताम्बा, स्वाध्याय तथा ध्यान में निरत लोगों के 'कर्म' नेत्रन मन के अधीन होते हैं, इसलिए उन्हें बाह्य मायनों की अपेक्षा नहीं होती। अतएव उस प्रकार के कर्मों के द्वारा निश्चित रूप में न तो दूसरों को पीड़ा ही दी जा सकती है और न अनुपह ही दिनाया जा सकता है। इन कर्मों को 'शुक्ल' कर्म कहते हैं।

योगी लोग उन्हीं कर्मों को करते हैं जिनके द्वारा उनकी चित्तवृत्तियाँ निरुद्ध हो सकें। अतएव उनके चित्त में विद्यमान पुण्य और पापों के संस्कार भी निवृत्त हो जाते हैं। ये लोग पाप उत्पन्न करने वाले कर्म तो करते ही नहीं, किन्तु ता, ध्यान, आदि के द्वारा पुण्य-जनक जो कर्म करते हैं, उनके फल को प्राप्त करने की इच्छा भी उन्हें नहीं होती। इसलिए उनके कर्म 'अशुक्ल-अहृण्य' कहे जाते हैं।^१ कर्म के फलों की इच्छा न होने से 'अशुक्ल' तथा निषिद्ध कर्मों को न करने के कारण 'अहृण्य' योगियों के कर्म होते हैं।

माधारण लोगों के 'कर्म' प्रथम तीन प्रकार के ही होते हैं। इन तीनों कर्मों में उमी प्रकार की वासनाएँ भी उत्पन्न होती हैं, त्रिण प्रकार के वे कर्म होते हैं। 'दिव्य-कर्म' करने से उमी के अनुरूप 'दिव्य-वासना' उत्पन्न होती है। भानुपिक कर्मों से उत्पन्न वासनाओं के फलों के भोग के समय में दिव्यकर्म के फलों का कमी भी भोग नहीं होता है। इसी प्रकार नारकीय तथा रीत्यक् वासनाओं के लिए भी उपर्युक्त ही नियम हैं।^२

वासनाओं की लीला भी बहुत नियन्त्रित तथा विचित्र होती है। कभी भी कोई फल-भोग बिना उसकी वासना के नहीं होते। देश और काल इस नियम में बाधा नहीं देते। कोई भी कर्मफल आकस्मिक नहीं होता। मरने के पश्चात् ही किसी का जन्म पूर्व-वासनाओं की सहायता के बिना नहीं होता। जिस योनि में जिसका जन्म होने को होता है, उस योनि के कर्म-फलों के भोग करने के योग्य पूर्व-पूर्व जन्मान्तरों में किये हुए तदनुसूय कर्मों से उत्पन्न वासनाएँ अभिव्यक्त हो जाती हैं। जैसे—एक जीव पहले मनुष्य था। वह मरने के पश्चात् पशुयोनि में उत्पन्न होने को जा रहा है। इस अवसर पर उस मनुष्य ने अनेक पूर्व जन्म में पशुयोनि के उचित कर्म किये थे और तदनुकूल उसकी

^१ योगसूत्रभाष्य, ४-७।

^२ योगसूत्रभाष्य, ४-८।

पाशविक वासनाएँ भी चित्त में विद्यमान थी। अब बनेक जन्म व्यतीत होने पर भी, पाशविक जन्म लेने के इस अवसर पर, वे ही वासनाएँ उद्बुद्ध होकर उसके इस पद्मयोनि में जन्म लेने के कारण होंगी।^१ ये वासनाएँ अनादिकाल से चली आती हैं।

ये वासनाएँ हेतु, फल, आश्रय तथा आलम्बन के द्वारा स्थिर रहती हैं और इनके न रहने पर, अर्थात् नाश होने से, नहीं रहती। जैसे—

हेतु—धर्म से सुख, अधर्म से दुःख, सुख से राग और दुःख से द्वेष; इन दोनों से 'प्रयत्न', जिसके कारण मन में, वचन में, तथा धीरे-धीरे में व्येष्टाएँ होती हैं, जिनके द्वारा जोष किसी को अनुगृहीत करता है, या पीड़ा देता है। इससे धर्म और अधर्म, सुख और दुःख तथा राग और द्वेष उत्पन्न होते हैं। इसी क्रम से इन छः धर्म आदि 'संसारचक्रों' के सहारे यह 'संसारचक्र' चलता है। यही 'संसारचक्र' वासनाओं का 'हेतु' है। प्रतिक्षण क्रियाशील इन संसार-चक्र की मेत्री है—'अविद्या'। यही है सभी स्लेषों का मूल, इसलिए यही है वासनाओं का वास्तविक हेतु।

फल—जिसको आश्रय या लक्ष्य मान कर उपर्युक्त धर्म आदि की विद्यमानता हो, वही 'फल' है। सत्कर्मवाद के अनुसार कार्यरूप फल कारण रूप वासना में रहता ही है।

आश्रय—साधिकार मन वासनाओं का 'आश्रय' है। अधिकार से व्युत्पन्न निराश्रय होकर, रहने वाले मन में वासना नहीं रह सकती है।

आलम्बन—अभिमुख में प्राप्त वस्तु जिस वासना को उत्पन्न करे, वही उस वासना का 'आलम्बन' होता है।

इस प्रकार 'हेतु' आदि ही 'वासना' को उत्पन्न करते हैं, और इनके न होने से 'वासना' उत्पन्न नहीं होती।^१

संस्कार—ऊपर कहा गया है कि 'कर्म' करने के पश्चात् उससे 'कर्म-संस्कार' या 'कर्माश्रय' बनता है। ये 'संस्कार' पुष्पात्मक तथा अपुष्पात्मक होते हैं और काम, लोभ, मोह तथा क्रोध से उत्पन्न होते हैं। ये पुनः 'दृष्टवन्मवेदनीय' तथा 'अदृष्टवन्म-

^१ योगसूत्रभाष्य, ४-९।

^१ योगसूत्रभाष्य, ४-११।

वेदनीय' है। इनमें तीव्र वीराग्य मे की गयी तपस्या, मन्त्रजप तथा ममाधि के द्वारा, अथवा ईश्वर, देवता, महर्षि एवं महानुभावों की आराधना से उत्पन्न 'कर्माशय' 'पुण्यात्मक' होते हैं। ये मनुष्य अपना फल देते हैं। इसी प्रकार तीव्र अविद्या आदि केशों से भयभीत, व्याधिग्रस्त, रोग, क्षरणाग्र तथा महानुभावों के प्रति अथवा ताम्बिरीयों के प्रति बारंबार अपकार करने से 'पापात्मक' 'कर्माशय' उत्पन्न होता है। ये भी साधु अपना फल देते हैं।

भारतीयों का 'दुष्टजन्मवेदनीय' कर्माशय नहीं होता और शोकानुक्तों का 'अदुष्टजन्मवेदनीय' कर्माशय नहीं होता।^१

ईश्वर

योगशास्त्र में 'ईश्वर' का महत्त्वपूर्ण स्थान है। चित्त की वृत्तियों का निरोध करना ही तो योग है। 'ईश्वर' या उनके वाचक 'प्रणव' के जप से तथा उनके अर्थ की भावना करने से चित्त 'एकाग्रता' को प्राप्त करता है, जिसके द्वारा प्रमदाः चित्त-वृत्तियों का निरोध होता है। इसलिए 'ईश्वर' के सम्बन्ध में यहाँ विचार करना आवश्यक है।

पतञ्जलि ने योगसूत्र में 'ईश्वर' का—

'क्लेशकर्मविपाकाशयस्परामृष्टः पुरुषविशेष ईश्वरः'

लक्षण किया है, अर्थात् अविद्या, अस्मिता, राग, द्वेष तथा अभिनिवेश इन पाँच क्लेशों से; पुण्य एवं पाप कर्मों से; कर्मों से उत्पन्न जाति, आयु तथा भोग रूप फलों से, उनसे उत्पन्न वासनाओं से (जो चित्त में रहते हैं) असंस्पृष्ट, ईश्वर का लक्षण एक विशेष-प्रकार के 'पुरुष' को 'ईश्वर' कहते हैं। समुक्त वासनाओं के कारण ही 'जीव' को भोग करना पड़ता है, परन्तु 'ईश्वर' इन भोगों से अमंयुक्त है।

'ईश्वर' के स्वरूप को अन्य जीवों के स्वरूप के साथ तुलना दिखाकर स्पष्ट करना आवश्यक है। प्रश्न होता है कि 'ईश्वर' क्या 'केवली-पुरुष' के

^१ योगभाष्य, १-१२।

^२ योगभाष्य, १-२८।

मान है ? समाधान में कहा जाता है—नहीं । 'प्राकृतिक', 'वैकारिक' तथा 'दाक्षिणिक' इन तीन बन्धनों से मुक्त होकर ही 'जीव' 'केवली' केवली से भिन्न ईश्वर पुरुष होते हैं, किन्तु 'ईश्वर' में न कभी बन्धन था और न कभी होगा । इसलिए 'ईश्वर' 'केवली पुरुष' से भिन्न है ।

'मुक्त-पुरुषों' से भी भिन्न 'ईश्वर' है, क्योंकि 'मुक्त-पुरुष' पहले बन्धन में रहकर पश्चात् मुक्त होते हैं । जैसे—कपिल आदि ऋषि पहले बन्धन में थे, पश्चात् मुक्त हुए । 'ईश्वर' पूर्व में कभी भी बन्धन में नहीं थे ।^१ इसलिए मुक्त-पुरुषों से भी भिन्न 'ईश्वर' है ।

'प्रकृति' ही को आत्मा समझने वाला 'पुरुष', शरीर के नाश होने पर, अर्थात् मरने पर, 'प्रकृतिलीन' हो जाता है, अथवा 'प्रकृतिलीन-पुरुष' मुक्तवत् होकर भी पुनः हिरण्यगर्भ के स्वरूप को धारण करता है । इस प्रकार प्रकृतिलीन-पुरुष से भिन्न ईश्वर 'प्रकृतिलीन-पुरुष' को उत्तर काल में बन्धन होने की सम्भावना रहती है । 'ईश्वर' को उत्तर काल में भी बन्धन नहीं होता । इसलिए 'ईश्वर' 'प्रकृतिलीन-पुरुष' से भिन्न है ।

'ईश्वर' में ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति, क्रियाशक्ति आदि गुण हैं । इसीलिए यह 'ईश्वर' कहे जाते हैं । प्रकृत्युत्पत्ति-रूप उत्पादान के कारण ही 'ईश्वर' में धारवतिक 'उत्पत्ति' है, अर्थात् 'ईश्वर' में अनादि विवेक-क्याति है, सर्वज्ञता 'ईश्वर' सदा मुक्त तथा सर्वभावाभिप्रायतृत्व है । यह सर्वविधता उत्तम अर्थात् और सदा ईश्वर निरतिशय है । 'ईश्वर' से अधिक अतिशय गुण-सम्पन्न दूसरा कोई नहीं है । 'ईश्वर' नहीं है जिनमें उपर्युक्त गुणों की पराकाष्ठा हो । इन

^१ जड़ 'प्रकृति' ही को 'आत्मा' समझ कर उस में लीन हो जाना 'प्राकृतिक-बन्धन' है ।

^२ 'महत्तत्त्व' आदि 'विकार' ही को आत्मा समझ कर उसमें तन्मय हो जाना 'वैकारिक-बन्धन' है । 'विदेहों' को वैकारिक-बन्धन होता है ।

^३ 'आत्मा' के स्वरूप को न जान कर घन आदि करने हो में सदा निरत रहना 'दाक्षिणिक-बन्धन' है । दिव्य और अदिव्य विषयों के भोग करने वाले को 'दाक्षिणिक-बन्धन' होता है ।

^४ योगभाष्य, १-२४ ।

^५ योगभाष्य, १-२४ ।

बातों का ज्ञान हमें 'शास्त्र' से प्राप्त होता है। ये शब्द अनादिकाल से 'ईश्वर' में हैं। अतएव 'ईश्वर' सदैव 'ईश्वर' हैं, अर्थात् 'ऐश्वर्य-मण्डप' हैं तथा सदैव 'सुख' हैं। यह 'सर्वज्ञ' हैं।

यह जानना चाहिए कि ऐसी स्थिति में भी यह एक 'पुरुष-विशेष' ही है।^१ इस कथन से यह स्पष्ट होता है कि पतञ्जलि ने सांख्यशास्त्र के पचीस तत्वों के अतिरिक्त ईश्वर-रूप में एक भिन्न तत्व नहीं माना। अनेक प्रकार के बलशब्दों में युक्त होने पर भी, यह एक प्रकार के 'पुरुष-विशेष' ही है।

इन्हें अपने उपकार के लिए कुछ करना नहीं है, फिर भी प्राणियों के प्रति अनुग्रह करना इनका उद्देश्य है।^२ ज्ञान तथा धर्म के उपदेशों के द्वारा कल्प, प्रलय तथा महाप्रलय में, 'संसार के लोभों का उद्धार हम करेंगे' इस ईश्वर के गुण प्रकार पीड़ों के प्रति अनुग्रह देवाने की प्रतिमा 'ईश्वर' में की है।^३ यह पूर्व के कपिल आदि गुरुओं के भी गुरु हैं।^४

'प्रणव' 'ईश्वर' का वाचक शब्द है।^५ इसका जप एवं इसके अर्थ की भावना करने से चित्त की एकाग्रता होती है।^६ यही पुराणों में ईश्वर का प्रतीक कहा गया है—

स्वाध्यायाद् योगमासीत योगात् स्वाध्यायमायनेत् ।

स्वाध्याययोगसम्पत्त्या परमात्मा प्रकाशते ॥^७

अर्थात् 'प्रणव' के जप के द्वारा 'योग' का अभ्यास करे। समाधि की प्राप्ति होने पर पुनः 'प्रणव' का जप करना चाहिए। (इस प्रकार) स्वाध्याय अर्थात् जप एवं

^१ योगभाष्य, १-२४।

^२ योगभाष्य, १-२४।

^३ योगभाष्य, १-२५।

^४ योगभाष्य, १-२५।

^५ योगसूत्र, १-२६।

^६ योगसूत्र, १-२७।

^७ योगसूत्रभाष्य, १-२८।

^८ विष्णुपुराण।

योग-सम्पत्ति, अर्थात् असम्प्रजात-ममाधि, इन दोनों से परमात्मा का साक्षात्कार होता है ।

चित्तविक्षेपों का नाश—‘ईश्वर’ के प्रतिघटन से ‘प्रत्यक् चेतन’ अर्थात् अपने स्वरूप का साक्षात्कार होता है और योग के विघ्नों का, अर्थात् व्याधि, चित्त की अव-
 ईश्वर के चिन्तन मेंम्यता (स्थान), संशय, समाधि के साधनों की भावनाओं
 से लाभ का अभाव (प्रमाद), शरीर और चित्त का आलस्य, लुप्ता,
 विषयज्ञान, ‘मधुमती’ आदि समाधि की भूमियों को अप्राप्ति,
 लब्ध-भूमि में स्थिर होकर न रहना, इन भी चित्त के विघ्नों का, नाश होता है ।^१

मुक्ति का साधन—समाहित चित्त होकर ‘ईश्वर’ के चिन्तन से मात्त्वकी मुक्ति निर्मल हो जाती है । योगी के मन में इच्छा के अनभिघात-रूप ऐश्वर्य का त्रिक सम्भार होता है । इसमें भी बहुत विघ्न होने हैं । उन विघ्नों का नाश ‘ईश्वर’ के ध्यान से होता है । इसलिए चित्त को समाधिरूप बना कर मुक्ति को प्राप्त करने के लिए ईश्वर का चिन्तन एक बहुत ही उपयुक्त साधन है ।

आलोचन

ऊपर कहा गया है कि ‘ईश्वर’ को एक भिन्न तत्त्व के रूप में मानने की अभि-
 साधा पतञ्जलि को नहीं है । इसीलिए उन्होंने स्पष्ट कहा है—‘पुरुषविशेषः ईश्वरः’ ।
 अतएव योगशास्त्र में भी, सांख्यशास्त्र के समान, पशोम ही तत्त्व है । इस प्रकार
 योग में तीन प्रकार के पुरुष हैं—‘बद्ध’, ‘मुक्त’ तथा ‘ईश्वर’ ।

यहाँ यह ध्यान रखना आवश्यक है कि सांख्य में भी तीन प्रकार के ‘पुरुष’
 हैं—‘बद्ध’, ‘मुक्त’ तथा ‘ज’ । परन्तु ‘ज’ और ‘ईश्वर’ में एक प्रकार से कुछ भेद
 है । जिस प्रकार सांख्यशास्त्र निरुपिष्ट पुरुष (ज) तथा अभ्यस्त
 (प्रवृत्ति) के प्रतिपादन करने पर भी एक प्रकार से सैद्धान्तिक
 रूप को ही धारण करता है, परन्तु ‘योगशास्त्र’ मूल्य समाहित
 चित्त का प्रतिपादन करता हुआ योगज-ऐश्वर्यों का प्रदर्शन करता है और अपनी व्याव-
 हारिकता का परिचय देता है, उसी प्रकार सांख्यशास्त्र का ‘ज’ (पुरुष) निर्गुण, चिन्मय,

पुत्र-पलायकम् निर्लिप्त, अकर्ता तथा उदासीन होकर वैश्वान्तिक रूप में विद्यमान रहना है, परन्तु योगशास्त्र का 'ईश्वर' (पुरुष) सर्वेश्वर्य-मण्डप, सर्वज्ञ, सर्वकार का उद्धार करने वाला, सभी का पथ-प्रदर्शक, तथा परम-गुरु होकर मायकों को अद्वितीय-तत्त्व का साक्षात्कार कराने में परम साधक है। एक प्रकार से योगशास्त्र में ईश्वर (पुरुष) सर्वज्ञ, सर्वकर्ता तथा उदासीन-रहित है। यह व्यावहारिक जगत् को सम्हालने वाले है। अपने-अपने साम्य के अनुकूल दो रूप में 'पुरुष' इन दोनों शास्त्रों में देख पड़ता है।

द्वादश परिच्छेद

अद्वैत दर्शन

(शाङ्कर-वेदान्त)

जीव को दुःख का प्रतिबल-रूप में अनुभव होता है, अतः उसे जीव
धृष्टा करता है, उससे छुटकारा पाने के लिए उपाय ढूँढना है। अविद्या ने अनादि
काल से 'आत्मा' के स्वरूप को मेघ की तरह आच्छादित कर
उपक्रम रक्खा है। इसी कारण विज्ञानियों को 'आत्मा' के स्वरूप का ज्ञान
नहीं होता। वस्तुतः 'आत्मा' और 'परमात्मा' एक हैं। अविद्या में आच्छादित होने
के कारण वही 'आत्मा' 'जीव' नामधारी होकर अपने को आत्मा से भिन्न समझ
रहता है। इस प्रकार वह अपने को खो चुका है।

नाना प्रकार के क्लेशों में पीड़ित होकर उनसे छुटकारा पाने के साधन को
ढूँढना हुआ। माघक आचार्य के समीप जाना है। उनसे अपने दुःख में छुटकारा पाने
का उपाय पूछना है। उनके दुःख में दुःखी होकर, उस पर अनुकम्पा दिखाने हुए
आचार्य उपदेश देते हैं—'आत्मा का अरे इष्टव्यः'—अरे! आत्मा को देखो, उसी में
दुःख की निवृत्ति होगी। आत्मा को देखने में वस्तुतः 'जीव' अपने ही को देखेगा।
अनादिकाल से सोये हुए अपने स्वरूप को देखकर, उसे जितना आनन्द होगा।
इनमें समीप में, अपने शरीर ही के अन्दर, विद्यमान अपने को अब तक वह नहीं
देखता था। अपने आप को ढूँढने के लिए उसे वही जाना नहीं था। फिर भी वह
भूले भटके की तरह अपने को खोकर दुःखी था, पागल था। अतः उस सोये हुए
अपने को, अपने ही शरीर में, पाकर उसे जितना आश्चर्य होगा, जितना आनन्द
होगा, किन्तु क्या यथार्थ में वह उस 'आनन्द' का अनुभव कर सकेगा? यह ध्यान
रखने की बात है कि वह अपने को 'मायात्' देखेगा। दृष्टि में अपने मूल के प्रतिबिम्ब

के गमान स्थिति रूप में अपने को नहीं देवेगा। 'द्रष्टा' और 'दृश्य' के मध्य में किसी के रहने से दृश्य का साक्षात् दर्शन द्रष्टा को नहीं हो सकता। इसलिए दो ही हैं— एक 'द्रष्टा' और दूसरा 'दृश्य'। परन्तु 'द्रष्टा' अपने को तभी साक्षात् देवेगा और पहचानेगा, जब देखने की वस्तु भी 'द्रष्टा' ही हो, उगमे भिन्न न हो, 'दृश्य' न हो। 'दृश्य' तो 'द्रष्टा' से भिन्न है, वह 'द्रष्टा' का अपना स्वरूप नहीं है जब दोनों ही 'द्रष्टा' हो जायेंगे, दोनों में किसी प्रकार का भेद न होगा, तब कौन किसे देवेगा? माजयस्थ ने स्पष्ट कहा है—

‘विज्ञातारम् अरे केन विज्ञानीयात्’^१

फिर जो नहीं रहेंगे, और जो नहीं रहने से एक का भी भान नहीं रहेगा। एक और दो ये तो सापेक्ष सम्पाद हैं। अनादिकाल से खोये हुए 'अपने' को 'आप' ही पाकर आनन्द-समुद्र में बह भग्न हो जाता है, अपने को भूल जाता है। इस स्वरूप के वर्णन के लिए शब्द में सामर्थ्य नहीं। यह स्वरूप अनिवर्चनीय, अवाङ्मनसगोचर है।

इसी खोये हुए आत्मा को देखने का उपदेश आचार्य ने दिया था। मात्र उसका 'दर्शन' हुआ। दर्शन होना क्या है, अपने आप को भी 'अवाङ्मनसगोचर' बना देना। कितने सुन्दर शब्दों में पण्डितराज जगन्नाथ ने इसी भावना को कहा है—

रे चेतः कथयामि ते हितमिदं ब्रुवावने चारयन्

घूर्णं कोऽपि गवां नवाम्बुदनिभो बन्धुर्न कार्यस्तथा ।

सौन्दर्यामृतमृद्गिरिभिरभितः संमोहा मन्दस्मितं—

रेय रवां तव वत्सभांश्च विषयानाशु क्षयं नेष्यति ॥

यही उद्देश्य लेकर साधक परमपद की यात्रा में प्रवृत्त होता है। जब तक इस अवस्था में साधक नहीं पहुँचता, उसके जिज्ञासा की निवृत्ति नहीं होती, दुःख का आत्यन्तिक नाश नहीं होता, तथा कर्म की गति से भी उसे मुक्ति नहीं मिलती। यही तो वस्तुस्थिति है।

^१ बहुदारण्यक उपनिषद्, २-४-१४; यदा तु पुनः परमार्थविवेकिनो ब्रह्मविदो विज्ञातारं केवलोद्भयो वर्तन्ते, तं विज्ञातारम् अरे केन विज्ञानीयादिति— शांकरभाष्य।

इसी की सोच में सभी चल पड़े हैं, कोई आगे, और कोई पीछे, मार्ग में जा रहा है। साक्ष्य के स्तर पर पहुँच कर 'पुरुष' और 'प्रकृति', ये दो नित्य तत्त्व परस्पर विपक्ष, एक 'चेतन' दूसरा 'अज्ञ', साधक के साथ रह जाते हैं। यह द्वैतावस्था है।

मुक्ति में भी 'पुरुष' को 'प्रकृति' के शुद्ध 'सत्त्वगुण' से सर्वथा छुटकारा नहीं मिलता। जड़ वस्तु का आरोप अपने ऊपर रहने पर भी, उसे 'पुरुष' वही समझता। यह भी 'अविद्या' है। जब तक इसका निर्मूल उच्छेद नहीं होता, तब तक आत्मसाक्षात्कार कैसे हो सकता है? जब तक रजस् का प्रभाव रहेगा, तब तक तृप्त की निवृत्ति नहीं हो सकती। 'सत् वस्तु का नाश नहीं हो सकता', यह तो साक्ष्य का सिद्धान्त है। ऐसी स्थिति में साधक को सन्तोष नहीं होता, मन की क्लानि दूर नहीं होती, जिज्ञासा बनी रहती है। इसलिए साक्ष्यदर्शन की मुक्तावस्था के स्वरूप को लेकर जीव अपने मार्ग का पुनः अनुसरण करता है। उसके साथ जब वही 'शुद्ध-सत्त्व' से युक्त 'पुरुष' है। उसके रहस्य को जानने के लिए वह और आगे बढ़ता है। यही श्रीरङ्ग-वेदान्त की सया अद्वैत-दर्शन की भूमि है।

'वेदान्त' का अर्थ है—'बहु शास्त्र जिसके लिए उपनिषद् ही प्रमाण हैं'।^१ साधारणरूप से लोग 'वेद का अन्त अर्थात् उपनिषद्' ऐसा भी अर्थ करते हैं, परन्तु शास्त्रदृष्टि से यह शुद्ध नहीं है। वेदान्त में जितनी बातें कही गयी हैं, उन सब का मूल उपनिषद् है। इसलिए वे ही वेदान्तशास्त्र के सिद्धान्त माननीय हैं जिनके साधक उपनिषद् के वाक्य हैं। इन्हीं उपनिषदों के आधार पर 'शुद्धसत्त्व' से सम्बद्ध 'पुरुष' के रहस्य के उद्घाटन के लिए, बादरायण मुनि ने 'ब्रह्मसूत्रों' की रचना की। इन सूत्रों का मूल उपनिषदों में है।^२ जैसा पहले कहा गया है—उपनिषद् में सभी दर्शनों के मूल सिद्धान्त हैं। दर्शनों की संख्या अनन्त हो सकती है। एक विशेष-दृष्टि ही का नाम तो 'दर्शन' है। अतएव हम उपस्थित भूमि के उपयुक्त जो उपनिषद् वाक्य है, उन्हीं वाक्यों के आधार पर बादरायण ने सूत्रों की रचना की है। सांख्यभूमि में 'जड़ प्रकृति' का, अर्थात् 'शुद्ध सत्त्व' का, 'पुरुष' पर जो आरोप है, उसका विचार कर 'पुरुष' के शुद्ध स्वरूप को अभिव्यक्त करना वेदान्त-भूमि में इष्ट है।

^१ सदानन्द—वेदान्तसार, पृष्ठ ७ श्रीबालनन्दपुत्र संस्करण, कलकत्ता।

^२ उमेशमिश्र—वैद प्राञ्जल ऑफ बादरायण सूत्र, कल्याण-कल्पतरु, भोरखपुर।

साहित्य

उपयुक्त बातों से यह स्पष्ट है कि वेदान्तदर्शन का मूलग्रन्थ उपनिषद् है, अतएव कभी-कभी 'वेदान्त' शब्द में केवल 'उपनिषद्' का भी ग्रहण होता है। परन्तु उन्हीं मूल वाक्यों के आधार पर बादरायण ने केवल अद्वैत के प्रतिपादन के लिए सूत्र बनाये अतएव ब्रह्मसूत्र तथा उनके ऊपर लिखे गये ग्रन्थों के द्वारा प्रतिपादित शास्त्र 'वेदान्त' समझा जाने लगा।

पाणिनि ने अष्टाध्यायी^१ में जिन 'मिश्रसूत्र' का उल्लेख किया है, वह यही 'ब्रह्मसूत्र' है। सन्यासियों को 'मिश्र' कहते हैं और उन्हीं के पढ़ने योग्य उपनिषदों के आधार पर लिखा गया पाराशर्य अर्थात् पाराशर पुत्र व्यास द्वारा रचित यही 'ब्रह्मसूत्र' है। इस ग्रन्थ में उल्लिखित न्यायवैशेषिक तथा माध्य के जो मिद्धान्त हैं, वे गौतमसूत्र या ईश्वरकृष्ण की कारिकाओं से बहुत पहले के मिद्धान्त हैं। सर्वास्तिवाद, विज्ञानवाद तथा द्रव्यवाद का जो उल्लेख है, वे भी वस्तुतः प्राचीन भारतीय दार्शनिक मन हैं। इनका उपनिषदों में भी सूक्ष्म-रूप में उल्लेख है। अतएव यह 'ब्रह्मसूत्र' बहुत प्राचीन ग्रन्थ है।

यह वेदान्त-दर्शन 'उत्तर-मीमांसा' के नाम से प्रसिद्ध है। जैमिनि की मीमांसा 'पूर्व-मीमांसा' कही जाती है। 'पूर्व-मीमांसा' जैमिनि ने सूत्र-रूप में बारह अध्यायों में बनायी। कहते हैं कि जैमिनि ने इन अध्यायों के बाद चार अध्यायों में 'संख्य-काण्ड' (देवता-काण्ड) लिखा था जो उपलब्ध नहीं है। इस प्रकार 'पूर्व-मीमांसा' सोलह अध्यायों में समाप्त है। उसी सिलसिले में चार अध्यायों में उत्तर-मीमांसा या ब्रह्म-सूत्र लिखा गया। इन दोनों ग्रन्थों में बहुत से आचार्यों के नाम आये हैं। इन बातों से ऐसा मालूम होता है कि इन बीस अध्यायों के रचयिता कोई एक थे, चाहे वह जैमिनि हो, या बादरि, या बादरायण। पूर्व-मीमांसा में 'कर्मकाण्ड' का तथा उत्तर-मीमांसा में 'ज्ञानकाण्ड' का विचार है। जितने आचार्य उन दिनों थे, वे सभी पूर्व और उत्तर दोनों मीमांसा के विद्वान् थे। इसीलिए 'जैमिनिसूत्र' में जिनके नाम आये हैं, उनके नाम 'ब्रह्मसूत्र' में भी हैं।

^१ पाराशर्यशिलालिम्प्यो भिषुनटसूत्रयोः—४-३-११० ।

इन प्राचीन आचार्यों में नादरि, आश्वमेध, आश्वेय, काशकृत्स्न, औडुलोमि, कार्णाजिनि के मतों का उल्लेख मिलता है। इनके ग्रन्थों की उपलब्धि नहीं है।

इनके पश्चात् मित्र-मित्र दर्शन के ग्रन्थों में भर्तृहरिश्चन्द्र, श्रीवत्माक, भर्तृमित्र, ब्रह्मगन्दी, टक, गुरुदेव, भास्वि, कपर्दी, उपलब्ध, बोधायन, भर्तृहरि, सुन्दरपाण्ड्य, द्विडाचार्य, ब्रह्म-दत्त, आदि वेदान्त के आचार्यों के नाम मिलते हैं। इन सबके मतों का उल्लेख मिलता है। परन्तु किसी के ग्रन्थ उपलब्ध नहीं हैं। इन आचार्यों में आश्वमेध, औडुलोमि, तथा भर्तृहरिश्चन्द्र 'भेदाभेदवादी' थे। भास्वर 'ब्रह्मपरिणामवादी' थे।

ब्रह्मसूत्र के ऊपर सब में प्राचीन टीका, जो आज उपलब्ध है शंकराचार्य का भाष्य है। कहा जाता है कि शंकराचार्य का जन्म ७८८ ईस्वी में तथा मृत्यु ८२०

शंकराचार्य
नवम शतक

ईस्वी में हुई थी। इनके गुरु 'भौकृपाव' तथा परम-गुरु 'श्रीकृपाव' थे। गौरांग ने भाष्यरूप उपनिषद् पर एक गम्भीर कारिका-ग्रन्थ लिखा है, जिसमें बौद्धमत का बहुत प्रभाव है

ऐसा कुछ विद्वानों का मत है।

यहाँ इतना कह देना आवश्यक है कि शंकराचार्य के समय में बौद्धों का प्रभाव बहुत व्यापक रूप में दक्षिण में था। वे लोग वैदिक सम्प्रदाय के नाश करने में तत्पर थे। यह देखकर बौद्ध, आदि नास्तिकों के मत को खण्डन करने के उद्देश्य में तथा वैदिक सम्प्रदाय को पुनरुज्जीविन बनाने के लिए शंकराचार्य ने ब्रह्मसूत्र पर भाष्य लिखा। यही कारण है कि शंकर-वेदान्त के तत्त्वों के समझने के लिए हमें आचार्य के भाष्यों से वह सहायता नहीं मिलती, जो कि उनके छोटे-छोटे ग्रन्थों में तथा स्तोत्रों में।

समस्त सगर में आज भारतीय दर्शन में शंकराचार्य के नाम में अतिनी प्रतिष्ठा प्राप्त की है, उसी न किसी आचार्य के नाम से और न किसी ग्रन्थ के नाम से।

शंकराचार्य का
समय

इसका विद्वान्त इतना व्यापक है, तथापि खेद है कि अभी तक इनके प्रादुर्भाव के समय के सम्बन्ध में तथा इनके द्वारा रचित ग्रन्थों के सम्बन्ध में विद्वानों में एकतापन नहीं है।

फिर भी नीचे दिये हुए कुछ आम्त्यन्तर प्रमाणों के द्वारा यह कहा जाता है कि वह अष्टम शतक के अन्त भाग में उत्पन्न होकर नवम शतक के आदि ही में मर गया। इसी मत को बहुतों ने स्वीकार किया है। इसके लिए निम्नलिखित युक्तियाँ दी जाती हैं—

- (१) शंकराचार्य के चार प्रधान ग्रन्थों में गुरेश्वराचार्य गङ्ग में अर्पित मान्य थे । गुरेश्वराचार्य ने अपने ग्रन्थ में प्रसिद्ध बौद्धनैगारिक 'धर्मकीर्ति' का उल्लेख किया है । धर्मकीर्ति का समय ६३५ में ६५० ई० माना जाता है । इसका शंकर को ६५० के परवर्ती होना चाहिए ।
- (२) शंकराचार्य ने स्वयं अपने ग्रन्थों में 'धर्मकीर्ति' की एक चारिका के 'सहोपलम्भनिष्पादभेदः' अंश को उद्धृत किया है ।
- (३) सिद्धनाग की 'आलम्बनरीक्षा' में 'धरन्तर्जयकं तद्विद्वत्तत्त्वमाने' शंकर ने उद्धृत किया है । इसी प्रकार शंकर ने जैनाचार्य 'अकर्मक-वेद' के गुरु 'समन्वय' के मत का भी उल्लेख किया है । 'अकर्मक' राष्ट्रकूटराज साहगर्ग के गमा-गणित में । राष्ट्रगर्ग का समय ७५३ ई० है ।

इन सभी बातों को ध्यान में रखकर शंकर को आठवीं सदी के अन्त भाग में रचना जाता है ।

विद्वानों में यह प्रसिद्ध है कि शंकर पहले शाक्त थे और परचातु वैष्णव हुए । अन्त में सब से विरक्त होकर गम्यामी होकर अद्वैत-वेदान्त के प्रतिपादक हुए । शाक्त होकर इन्होंने अनेक शक्ति के स्तोत्र लिखे तथा वैष्णव की भावना से विष्णु के स्तोत्र लिखे । इसी प्रकार शिव के स्तोत्र इन्होंने लिखे । अद्वैत-वेदान्त के सम्बन्ध में अनेक स्तोत्र तथा छोटे-बड़े ग्रन्थ इन्होंने लिखे ।

शंकराचार्य
की रचना

इन ग्रन्थों के आधार पर विचार करने से यह कहा जा सकता है कि भारतीय संस्कृति में शिव, शक्ति तथा विष्णु एवं अन्य देवताओं के भी एक साथ उपासक व्यवहार-भूमि में लोग होते हैं । पारमायिक-भूमि में तो इन सब में अनेक-बुद्धि होने के कारण प्रायः अद्वैत-तत्त्व ही के उपासक विद्वान् होते हैं । शंकराचार्य ने इसी बात को ध्यान में रखकर भिन्न-भिन्न देवताओं के स्तोत्रों की रचना की थी । इनकी रचनाएँ

^१ २-२-२८ ।

^२ सहोपलम्भनिष्पादभेदो नीलतट्टिपोः ।

भेदंश्च ग्रान्तविज्ञानैर्बुध्यतेन्दाविवादये ॥—'प्रमाणविनिश्चय' तथा 'प्रमाण-चातिका' ।

^३ ब्रह्मसूत्रभाष्य, २-२-२८ ।

बहुत है, इसमें सन्देह नहीं, किन्तु परवर्ती शंकराचार्यों ने भी जो ग्रन्थ, या स्तोत्र, आदि लिखे, सभी में शंकराचार्य ही का नाम दे दिया गया है। अब यह अत्यन्त कठिन समस्या है कि कौन सी रचना आदि-शंकर की है और कौन सी परवर्ती शंकराचार्यों की। इसका निर्णय करने के लिए अभी तक कोई सिद्धांत निश्चित नहीं हो सका, फिर भी कुछ ग्रन्थ हैं, जिनमें सन्देह नहीं है। जैसे—ब्रह्मसूत्रभाष्य, गीताभाष्य, दशोपनिषद्भाष्य, माण्डूक्यकारिकाभाष्य, विष्णुसहस्रनामभाष्य, विवेक-चूडामणि, उपदेशमाह्वी, नायबीभाष्य, आदि।

जैसा पहले कहा गया है—शंकरवेदान्त के सत्त्वों का ज्ञान विरोधरूप से शंकराचार्य के छोटे-छोटे ग्रन्थों से तथा स्त्रोत्रों से हो सकता है, उनके भाष्य, विरोध कर, ब्रह्मसूत्रभाष्य तो परमत्र-खण्डन की ही दृष्टि से लिखे गये प्रतीत होते हैं।

शंकराचार्य में अद्वैतमत को सर्वोपेक्ष्यमाना है। ज्ञानमार्ग का चरम लक्ष्य 'अद्वैत' है। इसका अनुसरण शंकर के अनुयायियों ने भी किया है। शंकर के चार मुख्य शिष्य थे—सुरेश्वराचार्य, पद्मरादाचार्य, भोटकाचार्य, तथा हस्तामल्लकाचार्य।

सुरेश्वराचार्य का गृहस्थाश्रम में 'मण्डनमिश्र' नाम था, ऐसी, मिथिला में और अन्यत्र के विद्वानों में भी, प्रसिद्धि है। इन्होंने नैष्कर्म्यसिद्धि, बृहदारण्यकोपनिषद्-भाष्यवार्तिक, तैत्तिरीयोपनिषद्भाष्यवार्तिक, दक्षिणामूर्ति-शंकराचार्य के श्लोत्रवार्तिक, पञ्चीकरणवार्तिक, आदि ग्रन्थ लिखे हैं। पद्मरादाचार्य ने पञ्चरादिका, विज्ञानदीपिका, तथा प्रपञ्चसार-तन्त्र की टीका, लिखी है। अन्य दो शिष्यों की रचना के सम्बन्ध में कोई निश्चित प्रमाण नहीं है।

भास्कराचार्य वैष्णव-सम्प्रदाय के विद्वन्मन के वेदान्ती थे। यह शंकर के समकालीन है। इन्होंने ब्रह्मसूत्र पर एक छोटा सा भाष्य लिखा है। यह ब्रह्म-परिणामवादी है। इनका कहना है कि ब्रह्म के घटित-विशेष से ही सृष्टि और स्थिति का व्यापार निरन्तर चल रहा है। यह 'ज्ञान' और 'कर्म' दोनों से मोक्ष मानते हैं।

सर्वज्ञात्ममुनि—सुरेश्वराचार्य के शिष्य 'सर्वज्ञात्ममुनि' ने ब्रह्मसूत्र के ऊपर 'संक्षेप-शारीरक' नाम की एक पद्यात्मक व्याख्या लिखी।

बुद्ध वाचस्पतिमित्र ने शांकरभाष्य पर 'भामती' नाम की अति उत्तम व्याख्या लिखी है। इनका 'ब्रह्मतत्त्वसमीक्षा' नाम का वेदान्तग्रन्थ, जिसका उल्लेख भामती

में है, अब प्रायः लुप्त ही हो गया है। इस पुस्तक का पता हमें पुनिया (बिहार) में अपने एक सम्बन्धी के यहाँ लगा, किन्तु खोज करने पर वह ग्रन्थ नहीं मिला।

वाचस्पति-
मित्र (प्रथम)

प्रकाशनामा—पद्यपाद के 'पञ्चपादिका' पर प्रकाशनामा ने 'विवरण' नाम की व्याख्या लिखी। इसी को लेकर 'भामती-प्रस्थान' में भिन्न 'विवरण-प्रस्थान' बना है।

अद्वैतानन्द—'रामानन्दगीर्ण' के शिष्य अद्वैतानन्द थे। इन्होंने शारीरक-भाष्य पर 'ब्रह्मविद्याभरण' नाम की एक उत्तम व्याख्या लिखी है।

चिन्मुखाचार्य—'नत्त्वदीपिका' नाम का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ चिन्मुखाचार्य ने लिखा है। यह 'चिन्मुक्ती' के नाम से जगद्विदिग्ध है। यह ग्रन्थ भी उत्तम है।

अमलानन्द—'अनुभवानन्द' के शिष्य अमलानन्द थे। इनका दूसरा नाम ध्यासाधम था। इन्होंने 'भामती' के ऊपर 'कल्पतद' नाम की व्याख्या लिखी है। अमलानन्द ने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक 'वृत्ति' भी लिखी है।

अक्षयदानन्द—'आनन्दगिरि' के शिष्य अक्षयदानन्द थे। इन्होंने 'पञ्चपादिका-विवरण' पर 'तत्त्वदीपन' नाम का एक सुन्दर व्याख्यान लिखा है।

प्रकाशानन्द—'दृष्टिसृष्टिवाद' के प्रचारक प्रकाशानन्द थे। इन्होंने 'वेदान्त-सिद्धान्तमुक्ताली' नाम के ग्रन्थ में इसी मत का विचार किया है।

मालववी शताब्दी के सम्प्रदायियों में मधुसूदनसरस्वती बहुत प्रसिद्ध वेदानी हुए। इन्होंने अनेक ग्रन्थ लिखे। जिनमें सिद्धान्तविन्दु, अद्वैतारणभरण, वेदान्त-कल्पलता, आदि ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। परन्तु 'अद्वैतविधि' तो इनका अमर ग्रन्थ है। इसके समान दूसरा ग्रन्थ प्रायः दर्शन में नहीं है। मधुसूदन के वेदान्त मत में 'भक्ति' का सम्मिश्रण है।

इनके अनिर्दिष्ट शिष्यों, प्रथम-पञ्चपादिका, श्रीरामानन्दसरस्वती, नृसिंहाधम, नृसिंहसरस्वती, अप्यप्यदीक्षित, मदानन्दयति तथा मदानन्दसरस्वती, धर्मराशास्त्री, गोविन्दानन्द आदि अनेक उत्तम वेदानी हुए हैं, जिनके ग्रन्थों में वेदान्त-मार्ग का अन्वेषण मिला है।

‘ब्रह्मसूत्र’ के सम्बन्ध में एक बात कह देना आवश्यक है। उन दिनों जब संहृत के ग्रन्थ लिखे जाते थे, तब कौमा, पुलस्त्य आदि विचारों का प्रयोग नहीं होता था। अतएव अपनी बुद्धि के अनुसार एक विचारधारा को निश्चय कर वेदान्त-मन के विशिष्ट आचार्यों ने ‘ब्रह्मसूत्र’ पर अपने मन के अनुकूल भाष्य लिखे हैं। सूत्रों का विभाजन भी अपने मनानुकूल ही किया है। यही कारण है कि इस समय ब्रह्मसूत्र पर विभिन्न मन के प्रतिपादन करने वाले प्यारह भाष्य वर्तमान हैं। इनके सूत्रों की संख्या में भी भेद है। इनके नाम और समय नीचे दिये जाते हैं—

१. शांकरभाष्य (७८८-८२०), २. भास्करभाष्य (नवम शतक), ३. रामानुजभाष्य (बारहवीं शताब्दी), ४. निम्बार्कभाष्य (तेरहवीं शताब्दी), ५. माध्वभाष्य (१३वीं शतक); ६. धीरूच्छभाष्य (१३वीं शतक); ७. धीकरभाष्य (१४वीं शतक), ८. बल्लभभाष्य (१४७९-१५४४); ९. विज्ञानभिक्षुभाष्य (१६वीं शतक), १०. बल-देवभाष्य (१८वीं शतक), एवं ११. शक्तिभाष्य (२०वीं शतक)।

८ तत्त्वविचार

मात्स्य-भूमि के अन्दर जब साधक आधे की भूमि की तरफ चलता है तो वह उनी भूमि में पहुँचता है जहाँ आत्मा के ‘अस्तित्व’ तथा उसके ‘चिन्’ स्वभाव के सम्बन्ध में उसे सर्वथा विज्ञान रहता है। इनके लिए साधक को प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। न्याय-वैशेषिक ने ‘आत्मा’ की वृषत् ‘सत्ता’ को प्रमाणित किया

उपक्रम

और मात्स्य-योग ने उसके ‘चिन्’ की अभिव्यक्ति की। इस प्रकार चिन्-स्वरूप मुख्य का अनुभव साधक को होता है। जैसा पहले कहा गया है कि मात्स्य का मुख्य-गुण अभी भी ‘मरव’ भय से सर्वथा मुक्त नहीं है। उसे इस भूमि में मुक्त करना है और आत्मा के मृद रूप का साक्षात्कार करना है। साथ ही साथ ‘मरव भय’ की परीक्षा भी करनी आवश्यक है। इसके ज्ञान के बिना ‘आत्मा’ का ज्ञान भी नहीं होगा। यही दो बातें इस भूमि में साधक का विशेष रूप में अध्ययन करनी हैं।

उपर्युक्त बात को ध्यान में रखते हुए साधक मत्स्य के विचार में प्रवृत्त होता है। इस भूमि में पारम्परिक दृष्टि में एकमात्र मन्त्र है—ब्रह्म, या आत्मा, त्रिमूर्ति

बृह वाचस्पतिमिश्र ने शंकरभाष्य पर 'भामनी' नाम की अति उत्तम व्याख्या लिखी है। इनका 'बृहत्तरत्नसमीक्षा' नाम का वेदान्तग्रन्थ, जिसका उल्लेख 'भामनी' में है, अब प्रायः लुप्त ही हो गया है। इस पुस्तक का पता हमें पुर्निया (बिहार) में अपने एक मध्यस्थी के यहाँ लगा, किन्तु खोज करने पर यह ग्रन्थ नहीं मिला।

वाचस्पति-
मिश्र (प्रथम)

प्रकाशानन्द—गणपद के 'पञ्चवाटिका' पर प्रकाशानन्द ने 'विवरण' नाम की व्याख्या लिखी। इसी को देखकर 'भामनी-प्रस्थान' में भिन्न 'विवरण-ग्रन्थान' बना है।*

अईतानन्द—'शमानन्दनीयं' के शिष्य अईतानन्द थे। इन्होंने शारीर-भाष्य पर 'बृहद्विद्याभरण' नाम की एक उत्तम व्याख्या लिखी है।

चित्सुखाचार्य—'नखदीपिका' नाम का एक स्वतन्त्र ग्रन्थ बिल्कुलवाचप ने लिखा है। यह 'चिन्मुखी' के नाम से जयहिदिन है। यह ग्रन्थ भी उत्तम है।

अमलानन्द—'अनुभवानन्द' के शिष्य अमलानन्द थे। इनका दूसरा नाम ध्यासाश्रम था। इन्होंने 'भामनी' के ऊपर 'कल्पतरु' नाम की व्याख्या लिखी है। अमलानन्द ने ब्रह्मसूत्र के ऊपर एक 'वृत्ति' भी लिखी है।

अक्षयानन्द—'आनन्दगिरि' के शिष्य अक्षयानन्द थे। इन्होंने 'पञ्चवाटिका-विवरण' पर 'तत्त्वदीपन' नाम का एक सुन्दर व्याख्यान लिखा है।

प्रकाशानन्द—'दृष्टिसृष्टिवाद' के प्रचारक प्रकाशानन्द थे। इन्होंने 'वेदान्त-सिद्धान्तमुक्ताली' नाम के ग्रन्थ में इसी मत का विचार किया है।

सोलहवीं शताब्दी के सन्यासियों में मधुसूदनसरस्वती बहुत प्रसिद्ध वेदान्ती हुए। इन्होंने अनेक ग्रन्थ लिखे, जिनमें सिद्धान्तचिन्तु, अद्वैतरत्नरक्षण, वेदान्त-कल्पलतिका, आदि ग्रन्थ प्रसिद्ध हैं। परन्तु 'अद्वैतसिद्धि' तो मधुसूदनसरस्वती इनका अमर ग्रन्थ है। इसके समान दूसरा ग्रन्थ प्रायः दर्शन में नहीं है। मधुसूदन के वेदान्त मत में 'भक्ति' का सम्मिश्रण है।

इनके अतिरिक्त श्रीहृष्यं, प्रत्यक्ष-स्वरूपाचार्य, गोविन्दसरस्वती, नृसिंहाश्रम, नृसिंहसरस्वती, अप्पय्यदीक्षित, सदानन्दयति तथा सदानन्दकाश्मोर, धर्मराजध्वरी, गोविन्दानन्द आदि अनेक उत्तम वेदान्ती हुए हैं, जिनके ग्रन्थों से वेदान्त-साहित्य का भण्डार भरा है।

‘ब्रह्मसूत्र’ के सम्बन्ध में एक बात यह देना आवश्यक है। उन दिनों जब स्मृत के ग्रन्थ लिखे जाते थे, तब बाँपा, कुल्हटों आदि विराम चिह्नों का प्रयोग नहीं लाया। अतएव अपनी बुद्धि के अनुसार एक विचारधारा को निश्चय कर वेदान्त-ज्ञ के विविष्ट आचार्यों ने ‘ब्रह्मसूत्र’ पर अपने मन के अनुकूल भाष्य लिखे हैं। जो का विभाजन भी अपने मतानुसार हो किया है। यही कारण है कि इस समय ब्रह्मसूत्र पर विभिन्न मत के प्रतिपादन करने वाले ग्यारह भाष्य वर्तमान हैं। इनके सूत्रों की संख्या में भी भेद है। इनके नाम और समय नीचे दिये जाते हैं—

१. शांकरभाष्य (७८८-८२०), २. भास्करभाष्य (नवम शताब्दी), ३. रामानुजभाष्य (बारहवीं शताब्दी), ४. निम्बार्कभाष्य (तेरहवीं शताब्दी), ५. माध्वभाष्य (१३वीं शताब्दी), ६. श्रीकृष्णभाष्य (१३वीं शताब्दी), ७. श्रीकरभाष्य (१४वीं शताब्दी), ८. बल्लभभाष्य (१४७९-१५४४); ९. विज्ञानभिक्षुभाष्य (१६वीं शताब्दी), १०. बल-हैमभाष्य (१८वीं शताब्दी); एवं ११. शक्तिभाष्य (२०वीं शताब्दी)।

८ तत्त्वविचार

मात्स्य-भूमि के अनुत्तर जब साधक आगे की भूमि की तरफ चलना है तो वह उसी भूमि में पहुँचना है जहाँ आत्मा के ‘अस्तित्व’ तथा उसके ‘चित्’ स्वरूप के सम्बन्ध में उसे सर्वथा विद्वान् रहना है। इनके लिए साधक को प्रमाण की आवश्यकता नहीं होती। ग्याय-वैशेषिक ने ‘आत्मा’ की पृथक् ‘सत्ता’ को प्रमाणित किया

उपपन्न

और मात्स्य-योग ने उसके ‘चित्’ की अभिव्यक्ति की। इस प्रकार चित्-स्वरूप पुरुष का अनुभव साधक को होता है। जैसा पहले कहा गया है कि मात्स्य का मुख्य-पुरुष अभी भी ‘मग्न’ अवस्था में मग्न नहीं है। उसे इस भूमि में मुक्त करना है और आत्मा के शुद्ध रूप का साक्षात्कार करना है। साथ ही साथ ‘मग्न अवस्था’ को परीक्षा भी करनी आवश्यक है। इसके ज्ञान के बिना ‘आत्मा’ का ज्ञान भी नहीं होगा। यही दो बातें इस भूमि में साधक को विशेष रूप से अध्ययन करनी हैं।

उत्प्लुत ज्ञान को ध्यान से रखने हुए साधक मग्नियों के विचार में प्रवृत्त होता है। इस भूमि में प्राग्भाषिक दृष्टि से एकमात्र मग्न है—ब्रह्म, या आत्मा, विद्वान्

स्वरूप है 'आनन्द' ।^१ इसके अतिरिक्त जो कुछ देख पड़ता है वह अतत्त्व है, जिसे अवस्तु, अज्ञान, माया, आदि भी कहते हैं । 'अतत्त्व' को जानना इस लिए आवश्यक है कि वस्तु या तत्त्व, या आत्मा, 'अवस्तु' से पृथक् किया जा सके । अवस्तु के ज्ञान के बिना 'अवाङ्मनसगोचर' वस्तु का ज्ञान साधारण लोगों को नहीं हो सकता ।

सत्ता का स्वरूप

यहाँ पर इतना कहना आवश्यक है कि शांकरवेदान्तदर्शन में 'सत्ता' तीन प्रकार की है—'पारमार्थिकी', 'प्रातिभासिकी' तथा 'व्यावहारिकी' ।

पारमार्थिकी सत्ता—जिस वस्तु का अस्तित्व विकास में अबाधित हो, वही पारमार्थिक सत् है । ऐसी सत्ता एकमात्र 'ब्रह्म' की है ।

प्रातिभासिकी सत्ता—अन्धकार में दूर से घाम के पास एक 'वस्तु' को देखकर उसे लोग 'सर्प' समझ लेते हैं और वहाँ से भय के कारण दूर हट जाते हैं । उनके शरीर में भय की चेष्टाएँ होती हैं । इससे स्पष्ट है कि उस मनुष्य को 'सर्प' का ज्ञान हुआ है । परन्तु थोड़ी ही देर में एक दूसरा व्यक्ति दीपक लाकर जब उस 'वस्तु' को दिखाता है, तो उस भयभीत व्यक्ति को स्पष्ट मालूम होता है कि वह 'वस्तु' 'सर्प' नहीं है, बल्कि एक 'रम्मी' है । इससे पूर्व का उसका 'सर्पज्ञान' बाधित हो जाता है ।

इस प्रकरण में 'सर्प' का होना बाधित हो गया और उसका सार्थ ज्ञान 'शान्ति' है ऐसा निश्चिन हुआ । जिनने समय तक सर्प का ज्ञान उमे था, उगनी देर के लिए तो 'सर्प' का अस्तित्व मानना ही पड़ना है, क्योंकि उस ज्ञान के भय, आदि चित्त उस व्यक्ति में देन पड़ने हैं । परन्तु वह बाद को बाधित हो जाता है, उसका भय दूर हो जाता है और वह 'ज्ञान' सिध्दा कहा जाता है । वह ज्ञान धार्मिक है, अतएव उगने व्यग्रहारी भी नहीं होता । 'सर्प'-ज्ञान के इस अस्तित्व को 'प्रातिभासिकी सत्ता' कहते हैं । प्रातिभासिकी के लिए उसका अस्तित्व है ।

व्यावहारिकी सत्ता—जिनके अस्तित्व को समारदता में व्यग्रहारी के लिए 'मय' मानने हैं, वही व्यावहारिकी सत्ता है । इस गन्धभावना का नाश ब्रह्मज्ञान होने से होता है, अन्यथा नहीं ।

^१ 'सर्वविद्यामय ब्रह्म'; 'आनन्दं ब्रह्मको विद्यान्', इत्यादि ।

शास्त्र-वेदान्त में ब्रह्म को छोड़कर और सभी पदार्थ 'वस्तु' हैं। इन पदार्थों का आरोप ब्रह्म पर होता है। 'ब्रह्म' आरोप का 'अधिष्ठान' है। भावा की विशेष शक्ति के कारण जो सृष्टि होती है, वह मायिक है, भ्रान्ति है। यह आरोप 'तत्त्वज्ञान' के द्वारा बाधित हो जाता है। ब्रह्म को अधिष्ठान मान कर जितने कार्य जगत् में होते हैं, प्रत्युत समस्त जगत् ही, ब्रह्म का 'विवर्त' है।

विवर्त का अर्थ—तत्त्व में अतत्त्वों के भान को हो 'विवर्त' कहते हैं—

'अतत्त्वतोऽप्यथा प्रथा 'विवर्त' इत्युदाहृतः'

परिणाम का या विकार अर्थ—परिणाम में एक तत्त्व से यथारूप में दूसरा तत्त्व अभिव्यक्त होता है—

'तत्त्वतोऽप्यथा प्रथा 'विकार' इत्युदीरितः'

किन्तु 'विवर्त' में सभी वस्तु जल के ऊपर बुद्बुदों के समान मिथ्या हैं। इसी-लिए भ्रुनि ने भी कहा है—

'माधारम्भणं विकारो नामधेयं भुक्तिकेत्येव सत्यम्'

यह जो 'वस्तुजो' का 'वस्तु' में आरोप होता है, यही, 'मिथ्याज्ञान' है, यही 'आरोप' है, यही 'अध्यास' है। जैसे—शरीर को आत्मा मानना, इन्द्रियो को आत्मा मानना, आदि। यही 'आत्मा' में शरीर, इन्द्रिय, आदि का 'अध्यास' होता है। रज्जु में सर्प को भान लेना भी 'अध्यास' ही है।

'ब्रह्म' निर्विरोध तत्त्व है। यह सर्वव्यापी और चेतन है। वस्तुतः इसकी सिद्धि के लिए कोई प्रमाण की आवश्यकता नहीं है, यह स्वयं सिद्ध है, स्वप्रकाश है, तथापि अनादि अज्ञान से मूढ़ जीव इसे नहीं देखता। प्रत्युत इसके सम्बन्ध में अनेक प्रकार की भ्रान्ति जीव को घेरे रहती है। इसीलिए इस भ्रान्ति को दूर करना वेदान्तशास्त्र का प्रयोजन है। स्वप्रकाश तत्त्व

'विकार' शब्द का 'परिणाम' अर्थ है। पूर्व समय में 'विकार' शब्द भी 'विवर्त' के अर्थ में प्रयुक्त होता था। जैसे—भगवद्गीता ने उत्तररामचरित में कहा है—'आवर्तबुद्बुदतरंगमयान् विकारान्'—यही वस्तुतः 'विवर्तान्' के अर्थ में 'विकारान्' प्रयुक्त हैं।

को देखने के लिए दीपक का प्रयोजन नहीं है किन्तु उम अज्ञानरूपी अन्धकार को त्रिमने उसे अनादिकाल से आच्छन्न कर रक्खा है, दूर करना है। इसलिए हम अज्ञान के स्वरूप का विवेचन पहले करना आवश्यक है। 'जड़' के सम्पर्क में आने ही में 'चैतन्य' का मान होता है, उमी प्रकार 'जड़' के ज्ञान की प्राप्ति ही से 'चैतन्य' का ज्ञान होता है, अन्यथा नहीं।

यह 'अज्ञान' वही 'सुद्धसत्त्व' है, जो माय्य की मुक्ति दशा में भी 'पुरुष' से सम्बद्ध रह जाता है। इसी को 'अविद्या' और 'माया' भी कहते हैं। शब्द ने अज्ञान और माया 'अविद्या' और 'माया' में कोई भेद नहीं किया है, किन्तु परवर्ती 'विद्यारण्य' ने इन दोनों में भेद माना है। उनका कहना है कि सत्त्व, रजस् तथा तमस् इन तीनों गुणों की साम्यावस्था 'प्रकृति' है। इसके दो भेद हैं—एक 'माया' और दूसरी 'अविद्या'। रजस् और तमस् की मलिनता से रहित, अतएव विद्रुद्ध-सत्त्व-प्रधाना प्रकृति को 'माया' कहते हैं, और मलिन-सत्त्व-प्रधाना प्रकृति को 'अविद्या' कहते हैं। 'माया' से आच्छन्न ब्रह्म को 'ईश्वर' तथा 'अविद्या' से आच्छन्न ब्रह्म को 'जीव' कहते हैं।

इस अज्ञान का अस्तित्व है, इसमें अपना ही साक्षात् अनुभव प्रमाण होता है। जैसे हम कहते हैं—'मैं अज्ञ हूँ', 'मैं यह नहीं जानता', इत्यादि। श्रुति भी प्रमाण है—'देवात्मशान्ति स्वगुणैर्निगूढाम्', अर्थात् 'प्रकृति के कार्य पृथिव्यादि के द्वारा देवात्म-शक्ति आच्छादित है'। यह न 'सत्' है और न 'असत्'। दो ही कोटि सम्भावित होती है। यह इन दोनों से विलक्षण है। अतएव इसे 'अनिर्वचनीय' कहते हैं। माया 'ब्रह्म' के समान 'सत्' नहीं है। यह त्रिकाल में अबाधित नहीं है। इसका तत्त्वज्ञान संबाध होता है, जैसे—रज्जु में सर्प-ज्ञान होने के पश्चात् अम्य प्रमाणों से रज्जु ही का होना निश्चित हो जाने पर 'रज्जु में सर्प का ज्ञान' बाधित हो जाता है। इसलिए 'अज्ञान' 'सत्' भी नहीं है। सरदे की सीग की तरह यह 'असत्' अर्थात् गुच्छ भी नहीं है, इसी

१ चिदानन्दमयब्रह्मप्रतिबिम्बसम्बन्धिता ।

तमोरजःसत्त्वगुणा प्रकृतिर्विद्या च सा ॥—पञ्चदशी, १-१५

२ सत्त्वद्रुद्धप्रविशद्भिर्म्या मायाविद्ये च ते मते ।

मायाविद्यो वशीकृत्य तां स्यात् सर्वज्ञ ईश्वरः ॥—पञ्चदशी, १-१६ ।

३ श्वेताश्वतर, १-३ ।

प्रतीति होती है। इस प्रकार बाधित तथा प्रतीयमान इन दोनों विषय धर्मों से युक्त होने के कारण इसे न सत् कह सकते हैं और न असत् ही कह सकते हैं। इसीलिए इसे 'अनिर्वचनीय' कहा है।

यह त्रिगुणात्मिका है, अर्थात् सत्त्व, रजस् और तमस् इन तीनों गुणों का स्वरूप है। यह ज्ञान-विरोधी है, अर्थात् तत्त्वज्ञान होने से इस माया का नाश होता है। भगवान् ने भी गीता में कहा है—

‘मामेव ये प्रपद्यन्ते मायामैतां तरन्ति ते’^१

परन्तु उपर्युक्त धर्मों के कारण इसे अभावस्वरूप समझना भ्रान्ति है। यह ‘भावरूप’ है। यह अव्यक्त अप्रसिद्ध नहीं है। ‘माया है’, ‘अज्ञान से ज्ञान आवृत होता है’ इस प्रकार ‘माया’ का भान होता है।

इस अज्ञान की दो शक्तियाँ हैं—‘आवरण’ और ‘विक्षेप’। ‘आवरण-शक्ति’ से युक्त अज्ञान ‘अतितुच्छ’ तथा ‘परिच्छिन्न’, अर्थात् सीमित होने पर भी अपरिच्छिन्न, अलौकिक, स्वप्रकाश एव सर्वव्यापी ‘आत्मा’ को आच्छादन करता है जिससे आत्मा बद्ध की तरह हो जाती है। वस्तुतः यह आत्मा को आच्छादन नहीं करती, किन्तु साधक की बुद्धि को इस प्रकार आच्छादित कर देती है कि साधक आत्मा को नहीं देख पाता। जिस तरह एक छोटा सा मेघ का टुकड़ा लोगों की दृष्टि के सामने आकर अनेक भोजन विस्तृत मूर्धमण्डल को देखने वाले को देखने नहीं देता।^२

इसके अतिरिक्त ‘अज्ञान’ में एक ‘विक्षेप-शक्ति’ है। आवरण-शक्ति से ‘वस्तु’ या ‘तत्त्व’ तो ढक जाता है, उस वस्तु के वास्तविक स्वरूप का ज्ञान नहीं होता, किन्तु उसके स्थान पर उस वस्तु के सम्बन्ध में नाना प्रकार की भिन्न वस्तुओं की विचित्र कल्पना की जाती है। जैसे—अज्ञान से आच्छादित रज्जु को न देखकर, उसके स्थान में, उस वस्तु के सम्बन्ध में, ‘सर्प’ की कल्पना करना कि ‘यह सर्प है’, वितृप्त-शक्ति के सामर्थ्य का फल है। इसी प्रकार ‘आत्मा’ के स्वरूप को आवरणशक्ति-

^१ ७-१४।

^२ पतञ्जलप्रवृत्तिर्यनच्छन्नमकं यथा निष्प्रभं मन्यते चातिमुक्ताः।

तथा बद्धवद्भाति यो मूढदृष्टेः स नित्योपलब्धिस्वरूपोऽप्रमात्या ॥

—हस्तामलकस्तोत्र, १०

सम्पूर्ण अज्ञान के प्रभाव से न देखकर, उसके स्थान में उसे आकाश, आदि, समस्त जगत् समझ लेना भ्रान्ति है। यही अज्ञान की विशेष-शक्ति है। इसी शक्ति के प्रभाव से निर्विकार, अकर्ता, आत्मा को कर्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी, आदि कल्पनाओं से हम लोग युक्त समझते हैं। इसी शक्ति के प्रभाव से समस्त विश्व का आरोप इसी आत्मा में होता है। इसी 'शक्ति' के द्वारा 'आनन्दब्रह्म' पर्यन्त जगत् की सृष्टि होती है।^१

इन दोनों शक्तियों से आच्छादित चैतन्य, या आत्मा, में क्रिया होती है। इसे ध्यान में रखना है कि वस्तुतः आत्मा में क्रिया नहीं होती, क्रिया तो रजोगुण के रहने के कारण माया में ही होती है, किन्तु अज्ञान के प्रभाव से सृष्टि का कारण अज्ञान का धर्म, आत्मा में आरोपित होता है, जिसके कारण 'आत्मा' भी क्रियाशील मालूम होती है, और इसी क्रिया के द्वारा जगत् की सृष्टि होती है। अर्थात् मायावच्छिन्न 'चैतन्य' जगत् का कारण है।

इस चैतन्य में दो स्वरूप हैं—एक तो है चैतन्य दूसरा है मायारूप उपाधि। इन दोनों से आकाश, आदि की सृष्टि होती है। जब इस सृष्टि के लिए प्रधानता उपाधि ने शुद्ध चैतन्य को दी जाती है, तब 'चैतन्य' सृष्टि का 'निमित्त-कारण' है और जब चैतन्य की माया-रूप उपाधि को प्रधानता दी जाती है, तब मायोपाधि विनिर्दिष्ट 'चैतन्य' सृष्टि का 'उपादान-कारण' है। हमने यह स्पष्ट है कि मायोपाधिविनिर्दिष्ट चैतन्य ही सृष्टि का उपादान कारण है।

यहाँ पर यह ध्यान में रखना चाहिए कि सृष्टि क्रमशः होती है। प्रथम सूक्ष्म, फिर सूक्ष्म तथा सूक्ष्मतर एवं सूक्ष्मतर इन्हीं क्रम से सृष्टि होती है यह क्रमिक विकास क्रमशः बढ़ाव में होता है। जो विकास एक व्यक्ति में होता है, वही समष्टि में भी होता है और प्रत्येक विकसित अवस्था का अन्त-अन्त स्वरूप भी भिन्न है। इन सभी अवस्थाओं में मायोपाधि चैतन्य ही जगत् के विनाश का कारण है।

यहाँ एक प्रश्न है कि आत्मा एक है या अनेक ? 'अज्ञानेनात्मा' इस भूमि में तो माया 'एक' नहीं बरती है, किन्तु 'इन्द्रो मायाभिः पुनरुप ईयते'—इस भूमि में माया

^१ विशेषतः निर्निर्दिष्टादि ब्रह्माण्डानां जगत् सृष्टेयं—आत्मसूत्रा, १४।

^२ वेदान्तसंग्रह उपनिषद्, ४-५।

^३ अथर्व, १-४३-१८।

'अनेक' कही गयी है। इन दोनों श्रुतिवाक्यों में किस प्रकार समन्वय हो सकता है और कौन ना मत ठीक है? इनका विचार आवश्यक है। उत्तर माया एक या अनेक? में यह कहा जा सकता है कि 'एक' और 'अनेक' यह भावना हमारी बुद्धि के ऊपर निर्भर है, परन्तु इसे स्मरण रखना चाहिए कि 'माया' एक हो चाहे अनेक, तत्त्व में इससे कोई अन्तर नहीं होता। जैसे—किसी 'वन' में केवल आम के वृक्ष हैं। अब इस 'वन' को जब हम समष्टिरूप में देखते हैं, अर्थात् जितने वृक्ष हैं, उन सबके समूह को एकत्र अपनी बुद्धि का विषय बना कर देखते हैं, तब वह 'एक वन' देखने में आता है और जब उसी वन के प्रत्येक वृक्ष को पृथक्-पृथक् बुद्धि का विषय बना लेते हैं, तब उसी वन में 'अनेक वृक्ष' होने का भी बोध होता है। इसी प्रकार अज्ञान के विकारों में समूहरूप में एक अज्ञान को बुद्धि का विषय बनाने से 'एक' और अनेक को पृथक्-पृथक् विषय बनाने से 'अनेक' का बोध होता है। इनमें केवल बुद्धि के भेद से ही अन्तर है। इसी प्रकार 'माया' 'एक' भी है और 'अनेक' भी है। 'एक' और 'अनेक' का भान तो हमारी बुद्धि पर निर्भर है। इसी भान को पुन विघोष रूप से नीचे हम विचार करने हैं।

इस माया का एक 'विमुक्त सत्त्व' स्वरूप है। यह उसी मूढमनस अवस्था है। इस अवस्था में 'सत्त्व' प्रधान है और उजोगुण तथा तमोगुण अप्रधान हैं। इस माया में अवच्छिन्न चैतन्य में जब त्रिया उत्पन्न होती है, तब उसमें पृथक्-पृथक् अनेक स्वरूप बनते हैं। इन सभी स्वरूपों को जब एक-दृष्टि का विषय मान कर एक माय हम देखते हैं, तब ये सभी वस्तुएँ समष्टिरूप में हमें भान होती हैं और जब इन्हें भिन्न-भिन्न बुद्धि के विषय हम बनाते हैं, तब ये व्यष्टिरूप में भान होती हैं, जैसा ऊपर कहा गया है। दूसरा भी उदाहरण दिया जा सकता है, जैसे—अनेक छोटे-छोटे जलों के समूह को हम 'जलाशय' समझते हैं, किन्तु जहाँ को भिन्न-भिन्न रूप में देखकर केवल 'जल' कहते हैं। वास्तविक भेद तो कोई नहीं है। भेद है केवल उदाधि का और हमारे बुद्धि का।

समष्टिरूप अज्ञान—उपर्युक्त बातों को ध्यान में रखकर जब हम समार के समस्त जीवों के 'अज्ञानों' को एक भान का विषय मानकर समष्टिरूप में देखते हैं, तो स्पष्ट होता है कि इस चैतन्य को उदाधि 'उद्भवर' है तथा 'विमुक्त-मन्त्र' इनमें प्रधान है। इस उदाधि में थिरा हुआ चैतन्य या आत्मा, या ब्रह्म, लविशेष हो जाता है। इसे 'ईश्वर' कहते हैं अर्थात् समस्त अज्ञानों में अवच्छिन्न 'चैतन्य' 'ईश्वर' है।

ईश्वर

रखावर और जंगम गमग्न प्रपञ्च के शास्त्री होने के तथा गमग्न अज्ञानों को प्रकाशित करने के कारण, यह 'ईश्वर' 'सर्वज्ञ' है। सभी जीवों को उनके कर्मानुसार फल देने के कारण, यह 'सर्वेश्वर' है। सभी जीवों को आने-आने कर्मों में प्रेरणा देने के कारण, यह 'सर्वनिपुण' है। प्रमाणां के द्वारा यह जाना नहीं जा सकता, इसी-लिए यह 'अध्यक्ष' भी है। एवं सभी जीवों के अन्तर्हृदय में स्थित होकर उन्हें नियन्त्रित करने के कारण, यह 'अन्तर्धामी' है तथा गमग्न चराचर, विज्व का विरले-रूप में अविच्छिन्न होने के कारण, यह 'जगत् का कारण' भी है।

जगत् का कारण होने पर भी 'ईश्वर' केवल लीला के लिए, बिना किसी प्रयोजन के सृष्टि करता है। जैसे सभी कामनाओं में पूर्ण कोई राजा केवल लीला के लिए केवल लीला के ही प्रीति विहार में प्रवृत्त होना है, या जिस प्रकार बाह्य किसी प्रयोजन के न रहने पर भी स्वभाव ही में शरीर में श्वास और प्रश्वस चलते हैं।^१

समस्त विश्व का कारण-शरीर 'ईश्वर' है। इस कारणावस्था में प्रकृति और पुरुष (अर्थात् माया और ब्रह्म) के अतिरिक्त न तो कोई स्थूल और न सूक्ष्म कार्य-आनन्दमय कोष रूप प्रपञ्च विद्यमान रहना है, इसीलिए यह 'आनन्दमय' अवस्था है। धैली के रूप में यह 'कारण-शरीर' चैतन्य को घेरे हुए है, इसीलिए यह 'आनन्दमयकोष' कहा जाता है। इस स्वरूप में समस्त स्थूल तथा सूक्ष्म उपाधिरूप 'प्रपञ्च' लय होता है, सभी शान्त रहता है, इसलिए इसे 'सुषुप्ति' भी कहते हैं।

यह तो 'समष्टि-अज्ञान' का स्वरूप हुआ।

व्यष्टिरूप अज्ञान—इसी प्रकार समस्त अज्ञान के भिन्न-भिन्न रूप को भिन्न-भिन्न ज्ञान का विषय मानकर, भिन्न-भिन्न रूप में देखने से 'अज्ञान' के 'व्यष्टि-स्वरूप' का भी विवेचन किया जाता है। इस 'व्यष्टि' में उपाधि 'निद्रुष्ट' होने के कारण यह 'मलिन-मत्त्व' प्रधान है। इसमें आच्छादिन चैतन्य 'प्राज्ञ' कहलाता है, अर्थात् एक अज्ञान से अवच्छिन्न 'चैतन्य' 'प्राज्ञ' कहलाता है। यह अल्पज्ञ, अनीश्वर, आदि गुणों से सम्पन्न है। यह एक जीव के अहंकार आदि का कारण होने के कारण, 'कारणशरीर' है, अर्थात् सुषुप्ति काल में अहंकार आदि

शरीर के उत्पादक सभी नस्व केवल संस्कारमान में जीव में रहते हैं। इस सुषुप्ति अवस्था में न तो इन्द्रियाँ हैं और न इन्द्रियों के विषय हैं, इसलिए शान्ति है, आनन्द का आधिक्य है। व्यष्टि-रूप में भी एक घंटी की तरह चैनन्य धिरा हुआ है, इसलिए यह आनन्दमयकोष भी कहा जाता है। पञ्चीकृत व्यावहारिक स्थूल शरीर, अपने कारण, अपञ्चीकृत शरीर, में लय हो जाता है। उसी प्रकार स्वप्नावस्था का प्रपञ्च अपने कारण, अज्ञान, में लीन हो जाता है। अतएव इस अवस्था में सभी का लय हो जाने के कारण, यह 'सुषुप्ति' कहा जाता है। इनमें स्थूल तथा सूक्ष्म 'शरीर' के प्रपञ्च का लय होता है।

इन दोनों स्वहो में अज्ञानावच्छिन्न 'चैनन्य', अर्थात् 'ईश्वर' और 'प्राज्ञ', चैनन्य में प्रदीप्त अति सूक्ष्म अज्ञानवृत्ति के द्वारा सुषुप्ति अवस्था में आनन्द का अनुभव करते हैं। इन दोनों अवस्थाओं में वास्तविक भेद नहीं है। भेद है केवल उपाधि के कारण के कारण। जैसे—स्थूल अलास्य रूप उपाधि से अवच्छिन्न 'आकाश' और 'तद्गतप्रतिबिम्बाकाश' में वास्तविक भेद नहीं है। उपाधियों के हट जाने में एक ही 'निरवच्छिन्न आकाश' रह जाता है।

'ईश्वर' और 'प्राज्ञ' ये दोनों अज्ञानावच्छिन्न चैनन्य के सूक्ष्मतम रूप की अवस्थाएँ हैं।

यहाँ यह ध्यान में रखना है कि 'चैनन्य' में तो कोई सूक्ष्म और स्थूल रूप होने नहीं, वह तो निग्न, अर्थात्नामी, कूटस्थ 'आत्मा' है। सूक्ष्म और स्थूल रूप होने हैं 'माया' या 'अज्ञान' के। अतएव यह जो सूक्ष्म में स्थूल पर्यन्त त्रयिक विराम देन पड़ता है, वह सब 'माया' का ही विराम है, न कि 'चैनन्य' का। वह तो जैसा सूक्ष्म रूप में है, वैसे ही स्थूल रूप में भी रहता है।

इसमें विन्दु-नस्व की प्रधानता है। परन्तु मत्स्य, रज्जु तथा तमसू ये गुण सत्त्व परिणामी हैं, सत्त्व एव में नहीं रहते। इसलिए जब तमोगुण का प्राधान्य होता है, तब उसी विशेष-शक्ति में सम्पन्न अज्ञानोत्पत्ति चैनन्य में भूतों की सृष्टि आकाश, आकाश में वायु, वायु में अग्नि, अग्नि में जल और जल से पृथिवी की क्रमशः उत्पत्ति होती है।^१ इन उत्पन्न भूतों में मत्स्य, रज्जु और तमसू

ये तीनों गुण अपने-अपने कारण से अपने-अपने 'कार्य' में आ जाते हैं। इन्हीं पाँच भूतों को वेदान्त में 'गूढम-भूत', या 'तन्मात्राण्य', या 'अपञ्चीकृत भूत', कहते हैं। इन्हीं में प्रथम, गूढम-शरीर तथा स्थूल-भूतों की उत्पत्ति होनी है, जैसा आगे कहा गया है।

आकाश, आदि भूतों में, प्रत्येक में भी, तो तीनों गुण हैं। जब इनमें पृथक्-पृथक् सात्त्विक अंश का प्राधान्य होता है, तब पृथक्-पृथक् स्थिति-रूप में आकाश के सात्त्विक अंश से धीरे इन्द्रिय, वायु के सात्त्विक अंश से त्वग् इन्द्रिय; तेजस् के सात्त्विक अंश से शब्द इन्द्रिय, जल के सात्त्विक अंश से रसना-इन्द्रिय तथा पृथिवी के सात्त्विक अंश से घ्राणेंद्रिय की उत्पत्ति होती है। ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। इनके द्वारा प्रथम, शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध का ज्ञान होता है।

आकाश आदि पाँचो भूतों के समष्टि सात्त्विक अंशों से 'निश्चयात्मिका' अन्तःकरण की 'बुद्धि' नाम की वृत्ति; 'सकल्प-विकल्पात्मिका' अन्तःकरण की 'मन' नाम की वृत्ति; 'अनुमन्यानात्मिका' अन्तःकरण की 'चित्त' नाम की वृत्ति तथा 'अभिमानात्मिका' अन्तःकरण की 'महंकार' नाम की वृत्ति उत्पन्न होती है। ये वृत्तियाँ प्रकाशस्वरूप हैं, इसीसे मालूम होता है कि ये सात्त्विक अंश से उत्पन्न हैं।

विज्ञानमय कोष—इनके उत्पन्न होने के पश्चात् बुद्धि और पाँच ज्ञानेन्द्रियों के सम्मिलन से कोष के समान एक कार्यवस्तु शरीर में उत्पन्न होती है, उसे 'विज्ञानमय कोष' कहते हैं।

'विज्ञानमय कोष' से घिरा हुआ चैतन्य 'जीव' कहा जाता है। यही इस लोक से परलोक जाता है। यहाँ यह ध्यान में रखना है कि जाना, जाना, आदि क्रिया चैतन्य में नहीं होती। चैतन्य तो व्यापक तथा निष्क्रिय है। वह 'विभु' होने के कारण सर्वत्र रहता ही है। अतएव वस्तुतः 'विज्ञानमय कोष' ही चैतन्य की सहायता से इस लोक तथा परलोक में जाता और आता है। चैतन्य के प्रतिबिम्ब को पाकर 'विज्ञानमय कोष' में क्रिया उत्पन्न होती है। यही जीव कर्ता, भोक्ता, सुखी, दुःखी है। यही इस संसार में रह कर भोग करता है। इसीके जन्म और मरण होते हैं। यही बद्ध है। इसी की मुक्ति होती है।

मनोमय कोष—ज्ञानेन्द्रियों के साथ मिलकर 'मन' शरीर के अन्दर एक कोष के समान स्वरूप बनाकर चैतन्य को घेर लेता है। उसे 'मनोमय कोष' कहते हैं। यह कोष 'विज्ञानमय कोष' की अपेक्षा अधिक जड़ होता है। इसमें प्रधानरूप से सकल्प-विकल्प वृत्ति होती है।

आकाश, आदि भूतों के रजस् अंश से, पृषक्-मृषक् द्यष्टि-रूप में तम से, कर्मेन्द्रियों उत्पन्न होती है। अर्थात् रजोगुण प्रधान आकाश से 'वायु-इन्द्रिय', रजोगुण प्रधान वायु से 'हृष' ; रजोगुण प्रधान अग्नि से 'पेर', कर्मेन्द्रियों की उत्पत्ति रजोगुण प्रधान जल से 'पायु-इन्द्रिय' तथा रजोगुण प्रधान पृथिवी से 'उपस्थ-इन्द्रिय' की उत्पत्ति होती है।

आकाश, आदि भूतों के मिलित अर्थात् समष्टि-रूप में, रजस् अंश से ऊपर की तरफ चलने वाला, नासिका के अग्रभाग में रहने वाला, 'ग्रास', नीचे की तरफ जाने वाला, पायु, आदि स्थान में रहने वाला, 'अपास', चतुर्विध चलने वाला समस्त शरीर में रहने वाला, 'व्यान', कण्ठ में रहने वाला, ऊर्ध्वमनसील बाहर निकल जाने वाला 'उदान' तथा काये-पिण्डे गये पदार्थों को समुचित परिपाक कर रस, रविर, आदि धातुओं में परिणत करन वाला, 'समान' नाम का वायु उत्पन्न होता है। इन पाँचों के अतिरिक्त 'नाग', 'कूर्म', 'हृकर', 'देवदत्त' एवं 'धनञ्जय' नाम के और भी वायु के पाँच प्रभेद कुछ लोग मानते हैं, किन्तु विद्वानों का कहना है, कि ये उपर्युक्त पाँच वायुओं में ही अन्तर्भूत हैं।

प्राणमय कोष—पाँच कर्मेन्द्रियों के साथ उपर्युक्त ये पाँच वायु मिलकर एक कोष के समान स्वरूप बनाकर चैतन्य को कोष की तरह आच्छादित किये हैं। इसी को 'प्राणमय कोष' कहते हैं।^१

ये ही पाँच कोष हैं जो हमारे शरीर के भीतर भिन्न-भिन्न कार्य करते हैं, जैसे 'विज्ञानमय कोष' ज्ञानशक्तिमान् होकर 'वर्ता' का कार्य करता है। इसमें 'ज्ञानशक्ति' प्रधान है। 'मनोमय कोष' में 'इच्छाशक्ति' प्रधान है। यह 'करण' का कार्य करता है। 'प्राणमय कोष' में 'क्रियाशक्ति' का प्राधान्य है। यह 'कार्य' रूप में हमारे सामने उपस्थित होता है।

^१ ये सभी कोष 'माया' ही के विकास हैं। चैतन्य तो सर्वत्र एक ही रूप में रहता है। उपाधि के रूप में ये भिन्न-भिन्न कोष 'चैतन्य' को घेर लेते हैं और चित् के द्वारा प्रतिबिम्बित होकर अपने स्वभाव के अनुकूल क्रिया करते हैं।

सूक्ष्मशरीर—इन तीनों कोषों के एकत्र मिलने से एक 'सूक्ष्म शरीर' बन जाता है। इसमें 'सबह अंग' होते हैं—'पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ', 'पाँच कर्मेन्द्रियाँ', 'पाँच वायु' तथा 'बुद्धि' और 'मनस्'। इसी शरीर में ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति तथा क्रियाशक्ति ये तीनों शक्तियाँ रहती हैं और अपने-अपने अनुरूप कार्य करती हैं।

समष्टिरूप सूक्ष्मशरीर—यह भी सूक्ष्म-शरीर प्रत्येक जीव में भिन्न-भिन्न है। यही इसकी व्यष्टि अवस्था है, किन्तु समस्त विश्व के सूक्ष्म-शरीरों की एक समष्टि अवस्था भी होती है। इस सूक्ष्म-शरीरों की समष्टि से घिरा हुआ चैतन्य 'सूत्रात्मा', या 'हिरण्यगर्भ' या 'प्राण' कहा जाता है। इस समस्त विश्व के समष्टिरूप सूक्ष्म-शरीर में 'ज्ञानशक्ति', 'इच्छाशक्ति' तथा 'क्रियाशक्ति' ये तीनों शक्तियाँ रहती हैं। स्थूल-प्रपञ्च की अपेक्षा यह सूक्ष्म है, वासनाएँ इसमें अभिव्यक्त रूप में रहती हैं, इसलिए यह 'स्वप्नावस्था' के समान है। इसीलिए 'स्थूल-प्रपञ्च का लय-स्थान' भी यह कहा जाता है।

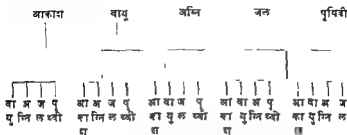
व्यष्टिरूप सूक्ष्मशरीर—इसी सूक्ष्म-शरीर की व्यष्टि से आच्छन्न चैतन्य 'तैजस' कहा जाता है। इसमें भी ज्ञानशक्ति, इच्छाशक्ति तथा क्रियाशक्ति ये तीनों शक्तियाँ हैं। स्थूल शरीर की अपेक्षा यह सूक्ष्म है। विज्ञान, आदि तीनों कोष इसमें हैं। वासनाएँ इसमें प्रबुद्ध रहती हैं, इसलिए यह 'स्वप्न-अवस्था' के समान है। इसमें 'स्थूल शरीर का लय' हो जाता है।

ये दोनों सूत्रात्मा और तैजस इस स्वप्न अवस्थान्तर्गत सूक्ष्म मनोवृत्तियों के द्वारा सूक्ष्म विषयों का अनुभव करते हैं। सूत्रात्मा और तैजस में भी केवल उपाधियों के कारण भेद है, चैतन्य तो दोनों अवस्थाओं में समान ही है।

पञ्चीकरण—'आञ्चीकृत' भूतों का स्वरूप सूक्ष्म है। इनमें पुनः विभिन्न होकर ऋक्ष 'ग्रही' या 'माया' स्थूल स्वरूप को प्राप्त करती हैं। यह आत्मा 'पञ्चीकृत' की अवस्था है। भूतों के 'पञ्चीकरण' की प्रक्रिया नीचे दी जाती है—

पाँच भूतों में प्रत्येक को दो समान भागों में बाँट दिया जाए। इन प्रकार दस भाग होंगे हैं। उनमें से प्रत्येक के प्रथम भाग को चार समान भागों में विभाजित कर, प्रत्येक भाग में ध्वनि से इन चार भूतों के चार भागों को, एक-एक में पिटा देने से, आधा में तो चार भूत होंगे और आधा में वह भूत स्वयं रहेगा। इन प्रकार

पुन इनके सघटन से पंचभूत का एक एक 'संघात' हो जाना है। ये ही 'पञ्चीकृत' भूत हैं।^१ इसको समझाने के लिए नीचे एक चित्र दिया जाना है—



= १ (वा + अ + ज + प) + २ आकाश = पञ्चीकृत स्थूल आकाश

= १ (आ + अ + ज + प) + २ वायु = पञ्चीकृत स्थूल वायु

= १ (आ + वा + अ + प) + २ अग्नि = पञ्चीकृत स्थूल अग्नि

= १ (आ + वा + अ + प) + २ जल = पञ्चीकृत स्थूल जल

= १ (आ + वा + अ + ज) + २ पृथ्वी = पञ्चीकृत स्थूल पृथ्वी

इस प्रकार अभिव्यक्त हुए पञ्चीकृत स्थूल-भूतों में जमन 'आकाश' में शब्द, 'वायु' में शब्द और स्पर्श, 'अग्नि' में शब्द, स्पर्श एवं रूप, 'जल' में शब्द, स्पर्श, रूप और रस तथा 'पृथ्वी' में शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध अभिव्यक्त होते हैं। इन्हीं पञ्चीकृत भूतों से जमन स्थूल, स्थूलतर, तथा स्थूलतम स्तरों की अभिव्यक्ति होकर मान ऊपर और मान अधोलोको को मिलाकर चौदह भूतनों से युक्त ब्रह्माण्ड की तथा उनमें रहने वालों के चार प्रकार के शरीरों को एवं उनके भोजनान्दि के योग्य वस्तुओं की उत्पत्ति होती है।

स्थूल-शरीर—चार प्रकार के होते हैं उनमें जो 'अक्षय' से उत्पन्न हो, वे 'अक्षय' बड़े जाने हैं, जैसे मनुष्य, पशु आदि। जो 'अधो' से उत्पन्न हो, वे 'अधो' हैं, जैसे पत्ती, पत्र, आदि। जो 'अधो', 'गर्भी', 'पथे' आदि से स्थूल-शरीर निकलें, वे 'अधो' बड़े जाने हैं, जैसे मयूक, दृक्, आदि तथा जो पृथ्वी को पोंडर निरलें, उन्हें 'अधो' बड़े जाने हैं, जैसे वृक्ष, पत्ता, आदि।

समष्टि स्थूल-प्रपञ्च—इन चारों प्रकार के स्थूल शरीरों के भी एक दृष्टि और समष्टि रूप हो सकते हैं। इनकी समष्टि में जब चैतन्य फिर जाता है, तो वह 'वैश्वानर' या 'विराट्' कहा जाता है। इस स्थूल रूप में विकसित विराट् स्वरूप का यही समष्टिरूप 'स्थूल शरीर' है। यह 'जाग्रत्' भी कहा जाता है। यही 'अन्नमयकोष' है।

स्यष्टि स्थूल-प्रपञ्च—इन स्थूल शरीरों की 'स्यष्टि' से आच्छन्न चैतन्य 'विश्व' कहा जाता है। इसमें सूक्ष्म शरीर के अभिमान के साथ-साथ स्थूल शरीर की भी भावना रहती है। अन्नमय होने के कारण यह 'अन्नमयकोष' है। यह प्रकृति का जाग्रत् स्थूल शरीर स्वरूप है। इसमें स्थूल रूप में भोग होता है।

विश्व तथा वैश्वानर रूप स्थूल शरीरों से आवृत 'चैतन्य' ज्ञानेन्द्रिय, मन-न्द्रिय तथा अन्तःकरणों के द्वारा स्थूल विषयों का भोग करता है। इन दोनों में भी भेद केवल उपाधियों के द्वारा मालूम होता है। तात्त्विक वस्तु तो दोनों में वही एक 'चैतन्य' है।

जड़ प्रकृति का यह स्थूलतम स्वरूप है। इस प्रकार 'कारण', 'सूक्ष्म' तथा 'स्थूल' प्रपञ्चों के एक-दृष्टि के विषय होने से समष्टि-रूप में एक 'महान् प्रपञ्च' होता है। इन प्रपञ्चों में रहने वाले 'ईश्वर'-'प्राज्ञ', 'महान् प्रपञ्च' 'सूत्रात्मा'-'तैजस' तथा 'वैश्वानर'-'विश्व' इन सब में भी कोई वास्तविक भेद नहीं है। भेद तो है केवल उपाधियों के कारण, जैसे—मनीषा में रहने वाला 'आकाश', घट में रहने वाला 'आकाश' तथा बहुत बड़े हाँस में रहने वाला 'आकाश' इन तीनों में कोई भी भेद नहीं है। 'आकाश' तो समान रूप में सभी में विद्यमान है। देखने में जो भेद है वह केवल उपाधियों के कारण। ये सभी भिन्न-भिन्न उपाधियों से अवच्छिन्न 'चैतन्य' के स्वरूप हैं। साथ ही साथ 'निर्विशेष' एवं सब प्रकार के उपाधियों से रहित, तुरीय चैतन्य भी है। उसके साथ भी उपाधियों से अवच्छिन्न चैतन्य का 'अभेद' ही है। उपाधियों को हटा देने में 'चैतन्यमात्र' रह जाता है और 'चैतन्य' में तो किसी प्रकार का कोई भी भेद नहीं है।

अविद्या के कारण ये सभी स्वरूप भिन्न-भिन्न मालूम होने हैं। 'आवरण-शक्ति' के कारण 'निर्विशेष' ब्रह्म का ज्ञान होता नहीं, साथ ही साथ उपर्युक्त

प्राकृतिक उपाधियों के भेदों का, 'विक्षेप शक्ति' के प्रभाव से उस अधिष्ठानस्वरूप अज्ञान से आवृत 'ब्रह्म' में, आरोप रहता है। इसी से यह प्रत्येक अवस्था में भिन्न-भिन्न मालूम होता है, परन्तु वस्तुतः सर्वत्र एकमात्र चैतन्य एक ही रूप में, विद्यमान है। इसीलिए तो श्रुति कहती है—'तथैव सत्यिदं ब्रह्म'।^१

'वस्तु', या यथार्थ तत्त्व, के स्वरूप को माया की 'आवरणशक्ति' के प्रभाव से न देखकर, और 'विक्षेपशक्ति' के प्रभाव से उसी 'वस्तु' को भिन्न-भिन्न रूपों में समझना ही 'आरोप' है। यही 'अध्यास' भी कहलाता है, अध्यास या आरोप जैसा, ऊपर कहा गया है।

यह जो अध्यास-रूप है, 'आत्मा' में 'अनात्मा' की भावना है, अर्थात् अध्यास है, उसे दूर कर, जिस प्रकार सपने के भावना की दूर कर पुनः रज्जु ही की भावना स्थिर हो जाती है, उसी प्रकार आत्मा के साक्षात्कार करने पर, अपवाद पुनः वृट्स्थ, मुद, बुद्ध, नित्य, स्वप्रकाश, विद्वानन्द-स्वरूप 'आत्मा' के ज्ञान में प्रतिष्ठित हो जाना, उस 'अध्यास' का 'अपवाद' है।

वेदान्ती अद्वैत दर्शन में जीवात्मा और परमात्मा में तादात्म्य मानते हैं। भेद तो कल्पित है, 'उपाधि' के कारण है। उस 'उपाधि' के नाश होते ही, 'जीव' अपने स्वरूप को प्राप्त होता है और वही स्वरूप तो 'ब्रह्म', या 'परमात्मा' है। इसी बात को श्रुति ने अनेक महावाक्यों के द्वारा समझाया है, जैसे—

'तत्त्वमसि' का अर्थ

'तत् त्वम् असि'। आचार्य अपने शिष्य को कहते हैं—'त्वं तत् असि'—तुम वह हो। सामने बैठा हुआ, शरीरधारी, सीमित ज्ञान वाला, शरीर, इन्द्रिय आदि से युक्त पुरुष (= तुम) परोक्ष, सर्वव्यापी, चित्-आनन्द स्वरूप, वह=तत्=ब्रह्म हो।

ये दोनों 'त्वम्' और 'तत्' परस्पर विरुद्ध धर्मों से युक्त होते हुए भी अभिन्न कैसे हो सकते हैं? साधक इनको समझने के लिए प्रयत्न करता है। अध्यास के द्वारा उसे यह विश्वास हो जाता है कि तुम बराबर है 'चैतन्य'—ऊपर जितने सीमित जीव के गुण कहे गये हैं तथा 'ब्रह्म' बराबर है 'चैतन्य'—ऊपर जितने अपरिच्छिन्न ब्रह्म के गुण कहे गये हैं। इन दोनों भावनाओं में 'चैतन्य' तो समान रूप से दोनों ही

^१ छान्दोग्य, ३-१४-१।

में है। उनमें कोई भेद या विरोध नहीं है। दोनों के गुणों में समान्य प्रमाण भेद है। अतएव जब आवश्यक करने हैं—‘एवं तन्मि’ जब उनके करने का प्रमाण नहीं है कि ‘एवं’ का ‘वैतन्मि’ और ‘तन्मि’ का ‘वैतन्मि’ एक ही है। अन्य गुण जो दोनों के सामान्य में होते जाते हैं, वे गुण हैं। परन्तु उन भेद गुणों का प्रमाण जब एक वैतन्मि दूसरे वैतन्मि में मिल नहीं है, दोनों एक ही। यह अजहत्-अजहत्-समान्य के द्वारा ‘तन्मि’ एवं ‘महावाक्य’ का वाक्यार्थ-सा हो जाता है।

इस प्रकार साधक आचार्य के उद्देश के प्रमाण में ‘तन्मि’ एवं ‘महावाक्य’ के द्वारा अपने को साक्षात् ब्रह्म समझने लगता है। जब उनके मन में भावना होती है—‘मोक्षं ब्रह्म’ तथा परन्तु ‘अहं ब्रह्मस्मि’ (यै ब्रह्म है)। अतएव आचार्य के द्वारा उद्देश प्राप्त कर, अप्यारोह और उनके अन्तर्गत ‘को अनुभव कर, ‘तन्मि’ और ‘तन्मि’ दोनों के अर्थ को साक्षात् अनुभव कर, ब्रह्म का अन्तर्गत-वाक्य प्राप्त कर, अपने ‘जीव’ को विगत, शून्य, मुक्त, सत्य स्वभाव का अनुभव करने लगता है। परन्तु ‘ब्रह्म’ को विगत बना कर ‘अहं ब्रह्मस्मि’ (यै ब्रह्म है)।—इस प्रकार की, अन्तर्गत-वाक्य आचार्य वाली, उनकी ‘चित्त-वृत्ति’ हो जाती है।

यह अन्तर्गत-वाक्य आचार्य वाली ‘चित्त-वृत्ति’ का लक्ष्य-वस्तु-विषय तो भव ‘ब्रह्म’ ही है। अतएव उन्नी की ओर लक्ष्य कर कर ‘वृत्ति’ प्रवृत्त होती है। ब्रह्म

‘सत्य’ की एक प्रकार की ‘वृत्ति’ है, जिसे ‘लक्षणा’ कहते हैं। जब ‘अभिप्राय’ वृत्ति से किसी वाक्य के अर्थ का बोध नहीं होता, तब उसमें सम्बद्ध एक दूसरे अर्थ का बोध कराने वाली जो दूसरी वृत्ति होती है, उसे ‘लक्षणा’ कहते हैं। जैसे—‘गंगायां घोषः’ गंगा की धारा में अहिरों का एक छोटा सा गाँव है। इस वाक्य का, अभिप्राय-वृत्ति के द्वारा, कोई समन्वित अर्थ नहीं होता, इसलिए ‘लक्षणा’ से ‘गंगा’ शब्द का ‘गंगा की धारा’ अर्थ न करके ‘गंगा का तीर’ अर्थ दिया जाता है। इसमें ‘गंगा’ शब्द का मुख्य अर्थ का परिवर्तन दिया जाता है और यह ‘जहत्-लक्षणा’ कहा जाता है।

इसी प्रकार ‘सोमो धावति’ (साल रंग दीड़ता है) इस वाक्य के मुख्यार्थ से कोई समन्वित अर्थ नहीं निकलता। साल रंग जड़ है, वह दीड़ नहीं सकता। इसलिए ‘लक्षणा’ के द्वारा ‘साल रंगवाला घोड़ा दीड़ता है’ ऐसा अर्थ दिया जाता है। इस अर्थ में ‘मुख्यार्थ’ का भी ग्रहण होता है। अर्थात् ‘साल रंग’ को साथ लेकर घोड़ा दीड़ता है। यह ‘अजहत्-लक्षणा’ कहा जाता है। उस वाक्य में जिसमें ‘घोड़ा’ भी जाय और ‘न भी छोड़ा जाय’—जैसे ‘सोमो देवदत्तः’ (यह वही देवदत्त है), विषय-वस्तु का परिवर्तन और समान वस्तु का ग्रहण होता है। इसे ही ‘जहत्-अजहत्-लक्षणा’ कहते हैं।

के माय साक्षात्कार होने के पूर्व ही उस 'वृत्ति' को, ब्रह्म को घेरे हुए 'अज्ञान' का, सामना करनी पड़ती है। उस 'वृत्ति' के साथ चित् का प्रति-
 अज्ञान का नाश विम्ब भी रहता ही है। उसके प्रभाव से वह 'चिन्प्रतिविम्बित-
 चित्तवृत्ति' उस अज्ञान का नाश कर देती है।

'चित्त' और उसकी 'वृत्ति' भी तो अज्ञान ही के स्वरूप हैं। अतएव कारण के नाश से कार्य का नाश होता ही है, इस सिद्धान्त के अनुसार ब्रह्म को घेरे हुए अज्ञान के नाश के साथ-साथ 'चित्त' और उसकी 'वृत्ति' चित्तवृत्ति का नाश का भी नाश हो जाता है। इसके परचाय वह चिन्-प्रतिविम्ब गिरकर पुनः ब्रह्म-स्वरूप का हो जाता है और अन्त में एकमात्र 'ब्रह्म' रह जाता है। यही 'जीव' और 'ब्रह्म' का ऐक्य है। यही ब्रह्मसाक्षात्कार ब्रह्मसाक्षात्कार है। यही वेदान्त का परम लक्ष्य है।

इस अवस्था को प्राप्त करने के लिए योगसाधन का अभ्यास सर्वदा अपेक्षित है। 'ध्यान', 'मनन' और सर्वाङ्गपूर्ण 'निदिध्यासन' से मुक्त समाधि के द्वारा ही चित्त-वृत्ति का शोधन हो सकता है और सभी योगसाधना की आवश्यकता यह चित्त-वृत्ति ब्रह्म-गत अज्ञान को नाश करने में समर्थ हो सकती है। इसलिए साधक को 'अष्टांग योग' का अभ्यास करना चाहिए।

अगर वह कहा गया है कि ब्रह्म-साक्षात्कार के साथ-साथ समस्त अज्ञान तथा उसके कार्यों का भी नाश हो जाता है। चित्त में जो 'प्रतिविम्ब' था वह भी 'ब्रह्मस्वरूप' हो जाता है। पुनः 'ब्रह्म' को छोड़ कर और तो
 मुक्ति कुछ भी नहीं बचता। जीव और ब्रह्म का ऐक्य हो जाता है। यही मो शक्ति-वेदान्त की मुक्ति है।

जीव और ब्रह्म के एक हो जाने से तथा उस जीव के लिए माया के विलीन हो जाने से, 'एकमेवाद्वितीयं नेह नानास्ति बिभ्वन्' यह श्रुतिवाक्य प्रमाणित हो जाता है। इसके परे तो 'गन्तव्य' पद नहीं रहता। अतएव इसी अद्वैत सत्य का साक्षात्कार करने पर साधक अपने लक्ष्य पर पहुँच जाता है और दुःख से सर्वदा के लिए छुटकारा भी प्राप्त कर लेता है।

में है। उसमें कोई भेद या विरोध नहीं है। दोनों के गुणों में परस्पर अत्यन्त भेद है। अतएव जब आचार्य कहते हैं—‘त्वं तत् अस्ति’ तब उनके कहने का अभिप्राय यही है कि ‘त्वं’ का ‘चैतन्य’ और ‘तत्’ का ‘चैतन्य’ एक ही है। अन्य गुण जो दोनों के सम्बन्ध में कहे जाते हैं, वे तुच्छ हैं। तस्मात् उन भेदक तुच्छ बातों का परित्याग कर एक चैतन्य दूसरे चैतन्य से भिन्न नहीं है, दोनों एक हैं। यह जहद्-अजहत्-लक्षणा के द्वारा ‘तत्त्वमसि’ इस ‘महावाक्य’ का वाक्यार्थ-बोध हो जाता है।

इस प्रकार साधक आचार्य के उपदेश के प्रभाव से ‘तत्त्वमसि’ इस ‘महावाक्य’ के द्वारा अपने को साक्षात् ब्रह्म समझने लगता है। तब उसके मन में भावना होती है—‘सोऽहं ब्रह्म’ तथा पश्चात् ‘अहं ब्रह्मास्मि’ (मैं ब्रह्म हूँ)। अर्थात् आचार्य के द्वारा उपदेश प्राप्त कर, अभ्यारोप और उसके अपवाद को अनुभव कर, ‘तत्’ और ‘त्वम्’ दोनों के अर्थ को साक्षात् अनुभव कर, ब्रह्म का अलण्ड-बोध प्राप्त कर, अपने ‘जीव’ को नित्य, शुद्ध, मुक्त, सत्य स्वभाव का अनुभव करने लगता है। पश्चात् ‘ब्रह्म’ को विषय बना कर ‘अहं ब्रह्मास्मि’ (मैं ब्रह्म हूँ)—इस स्वरूप की, अलण्डाकार आकार वाली, उसकी ‘चित्त-वृत्ति’ हो जाती है।

उस अलण्डाकार आकार वाली ‘चित्त-वृत्ति’ का एकमात्र लक्ष्य-विषय तो अब ‘ब्रह्म’ ही है। अतएव उसी की ओर लक्ष्य कर वह ‘वृत्ति’ प्रवृत्त होती है। यद्य

‘शब्द’ की एक प्रकार की ‘वृत्ति’ है, जिसे ‘लक्षणा’ कहते हैं। जब ‘अभिप्राय’ वृत्ति से किसी वाक्य के अर्थ का बोध नहीं होता, तब उससे सम्बद्ध एक दूसरे अर्थ का बोध कराने वाली जो दूसरी वृत्ति होती है, उसे ‘लक्षणा’ कहते हैं। जैसे—‘गंगायां घोषः’ गंगा की धारा में अहिरो का एक छोटा सा गाँव है। इस वाक्य का, अभिधायवृत्ति के द्वारा, कोई समन्वित अर्थ नहीं होता, इसलिए ‘लक्षणा’ से ‘गंगा’ शब्द का ‘गंगा की धारा’ अर्थ न करके ‘गंगा का तीर’ अर्थ किया जाता है। इसमें ‘गंगा’ शब्द का मुख्य अर्थ का परित्याग किया जाता है और यह ‘जहद्-लक्षणा’ कहा जाता है।

इसी प्रकार ‘शोणो घावति’ (लाल रंग बीड़ता है) इस वाक्य के मुख्यार्थ से कोई समन्वित अर्थ नहीं निकलता। लाल रंग जड़ है, वह बीड़ नहीं करता। इसलिए ‘लक्षणा’ के द्वारा ‘लाल रंगवाला घोड़ा बीड़ता है’ ऐसा अर्थ किया जाता है। इस अर्थ में ‘मुख्यार्थ’ का भी ग्रहण होता है। अर्थात् ‘लाल रंग को साप लेकर घोड़ा बीड़ता है’। यह ‘अजहद्-लक्षणा’ कहा जाता है। उस वाक्य में जिसमें ‘छोड़ा’ भी जाय और ‘न भी छोड़ा जाय’—जैसे ‘सोऽयं देवदत्तः’ (यह वही देवदत्त है), विषय धर्म का परित्याग और सामान्य वस्तु का ग्रहण होता है। इसे ही ‘जहद्-अजहद्-लक्षणा’ कहते हैं।

के साथ साक्षात्कार होने के पूर्व ही उस 'वृत्ति' को, ब्रह्म को घेरे हुए 'अज्ञान' का, सामना करनी पड़ती है। उस 'वृत्ति' के साथ चित्त का प्रति-अज्ञान का नाश बिम्ब भी रहता ही है। उसके प्रभाव से वह 'चित्तप्रतिबिम्बित-चित्तवृत्ति' उस अज्ञान का नाश कर देती है।

'चित्त' और उसकी 'वृत्ति' भी तो अज्ञान ही के स्वरूप हैं। अतएव कारण के नाश से कार्य का नाश होता ही है, इस सिद्धान्त के अनुसार ब्रह्म को घेरे हुए अज्ञान के नाश के साथ-साथ 'चित्त' और उसकी 'वृत्ति' चित्तवृत्ति का नाश का भी नाश हो जाता है। इसके पश्चात् वह चित्त-प्रतिबिम्ब लौटकर पुनः ब्रह्म-स्वरूप का हो जाता है और अन्त में एकमात्र 'ब्रह्म' रह जाता है। यही 'जीव' और 'ब्रह्म' का ऐक्य है। यही ब्रह्मसाक्षात्कार है। यही वेदान्त का परम लक्ष्य है।

इस अवस्था को प्राप्त करने के लिए योगसाधन का अभ्यास सर्वथा रोषित है। 'श्रवण', 'मनन' और सर्वांगपूर्ण 'निदिध्यासन' से युक्त समाधि के द्वारा ही चित्त-वृत्ति का योगन हो सकता है और तभी वह चित्त-वृत्ति ब्रह्म-गत अज्ञान को नाश करने में समर्थ हो सकती है। इसलिए साधक को 'अष्टांग योग' का अभ्यास करना चाहिए।

ऊपर यह कहा गया है कि ब्रह्म-साक्षात्कार के साथ-साथ समस्त अज्ञान तथा उसके कार्यों का भी नाश हो जाता है। चित्त में जो 'प्रतिबिम्ब' था वह भी 'ब्रह्मस्वरूप' हो जाता है। पुनः 'ब्रह्म' को छोड़ कर और तो कुछ भी नहीं बचना। जीव और ब्रह्म का ऐक्य हो जाता है। यही तो साधक-वेदान्त की मुक्ति है।

जीव और ब्रह्म के एक हो जाने से तथा उन जीव के लिए बाधा के किसीन हो जाने से, 'एकमेवाद्वितीयं नेह भावास्ति किञ्चन' यह धुनिवाक्य प्रमाणित हो जाता है। इसके परे तो 'यन्तव्य' पद नहीं रहता। अतएव हमी अद्वैत सत्य का साक्षात्कार करने पर साधक अपने लक्ष्य पर पहुँच जाता है और दुःख से सर्वदा के लिए छटकारा भी प्राप्त कर लेता है।

^१ अष्टांगयोगनियम, ६३।

तत्त्व गानियों का अनुभव है कि यह 'ब्रह्म' आनन्द-स्वरूप है। श्रुति में भी इसके लिए अनेक प्रमाण हैं—'आनन्दं ब्रह्मणो विद्वान्', 'सच्चिदानन्दं ब्रह्म', 'आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात्', 'विज्ञानमानन्दं ब्रह्म' इत्यादि। इस आनन्द को पाकर साधक 'आनन्दमय' हो जाता है। न्यायवैशेषिक में 'सत्' रूप की, सांख्य-योग में 'चित्' रूप की तथा वेदान्त में 'आनन्द' रूप की अभिव्यक्ति होती है। यह आनन्द का साधात्कार नित्य है। अतएव मुक्तावस्था में सभी उपाधियों से रहित होकर 'जीव' ब्रह्मत्व को प्राप्त कर लेता है। जीव और ब्रह्म में कोई भेद नहीं रहता। आनन्द तो है, किन्तु आनन्द का अनुभव करने वाला कोई नहीं है। इसीलिए कहा है कि ब्रह्म 'अबाह्यमनसगोचर' है।

साधक को यह पूर्व ही में मालूम है कि प्रारब्ध-कर्म के क्षय के बिना 'मुक्ति' नहीं मिलती। इसलिए चाकरवेदान्त में भी यदि 'संचित' और 'क्रियमाण' कर्म के नाश होने पर जीवतावस्था ही में तत्त्वज्ञान हो जाय, ✓ **जीवन्मुक्ति** तो वह जीव प्रारब्ध-कर्म के क्षय पर्यन्त शरीर को पूर्ववत् धारण रखेगा। इस अवस्था को 'जीवन्मुक्ति' कहते हैं। अब साधक नवीन कर्म नहीं करेगा, जिससे आगे पुनः उसे कोई नवीन शरीर-धारण करना पड़े। 'जीव' ज्ञान के द्वारा सभी 'संचित' और 'क्रियमाण' कर्मों का नाश कर देगा, तथापि ज्ञानोदय के पूर्व जिस प्रकार का जीवनयापन वह करता था उसी प्रकार से जीवन को अनासक्त हो कर व्यतीत करेगा। 'प्रारब्ध-कर्म' के क्षय होने पर, शरीर का पतन हो जायगा और वह सर्वथा 'मुक्त' हो जायगा।

प्रमाण-विचार

वेदान्त में भी एक प्रकार से, व्यावहारिकी सत्ता को ध्यान में रखने से, यह कहा जा सकता है कि 'दो ही तत्त्व' हैं। एक पारमार्थिक तत्त्व—'ब्रह्म' और दूसरा व्यावहारिक तत्त्व—'जगत्' या 'माया'। ब्रह्म के ज्ञान में ही परम-सद की प्राप्ति होती है। परम-सद तो ब्रह्म ही है, उसका ज्ञान तो श्रुति-श्रमाण से होता है। उसके ज्ञान के

¹ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-४।

² तैत्तिरीय उपनिषद्, २-४।

³ तैत्तिरीय उपनिषद्, ३-६।

⁴ बृहदारण्यक उपनिषद्, ३-९-२८।

लिए तो एकनाश प्रमाण है—शब्द । इसलिये यद्यपि वस्तुतः वेदान्त में अन्य प्रमाणों के विचार की आवश्यकता ही नहीं है, परन्तु 'ब्रह्म' का ज्ञान बिना 'माया' की सहायता के, साधारण लोगों के लिए, हो नहीं सकता । ज्ञानियों के लिए तो यथार्थ में 'एक' ही 'प्रमाण' है । परन्तु 'माया' अर्थात् प्रपञ्च का ज्ञान तो प्रत्यक्ष, आदि सभी प्रमाणों से ही होता है । अतएव यद्यपि ब्रह्म को जानने के लिए लौकिक प्रमाणों की आवश्यकता नहीं है, तथापि जगत् की वस्तुओं के ज्ञान के लिए तो प्रत्यक्ष, आदि प्रमाणों का भी वेदान्त में निरूपण किया जाना आवश्यक है, अन्यथा 'प्रपञ्च' का ज्ञान नहीं होगा और 'ब्रह्म' का भी ज्ञान नहीं हो सकेगा ।

प्रमाणों की संख्या

इसी दृष्टि को लेकर वेदान्त में भी प्रत्यक्ष, अनुमान, उपमान, आचम, अर्थो-पत्ति तथा अनुपलब्धि ये छ प्रमाण माने जाते हैं । प्रत्यक्ष-प्रमा का करण 'प्रत्यक्ष-प्रमाण' है । वेदान्त में प्रत्यक्ष-प्रमा तो 'चैतन्य' ही है । यह ब्रह्म, या चैतन्य, 'अपरोक्ष' है । इसके लिए धृति प्रमाण है—'यत् साक्षादपरोक्षाद् ब्रह्म' ।

वेदान्त में भी प्रत्यक्ष-ज्ञान प्राप्त करने के लिए साक्ष्य के समान चिन्-प्रतिबिम्ब सहित 'चित्तवृत्ति' अहंकार और मन को लेकर इन्द्रियों के द्वारा विषय के साथ सम्पर्क में आने ही विषयाकाराकारिता हो जाती है । यही जड़ वस्तु का प्रत्यक्ष परिणाम 'वृत्ति' है ।^१ विषय जड़ है, अनएव चित्त में प्रतिबिम्बित जो चिन् यह विषय-प्रदेष्टा में जाकर न केवल विषयगत ज्ञान को प्राप्त करता है, किन्तु जड़ विषय को भी प्रकाश में लाता है । सभी उस जड़ विषय का प्रत्यक्ष-ज्ञान होता है ।

'ब्रह्म' के प्रत्यक्ष के लिए, जैसा ऊपर कहा गया है, 'अध्यास' और 'अपवाद' द्वारा अपने में आत्मा का अनुभव करने पर मायव की चिन्-प्रतिबिम्बिता चित्त-हृ का प्रत्यक्ष वृत्ति अपने अन्दर विद्यमान पर-ब्रह्म के साक्षात्कार करने के लिए प्रवृत्त होती है । सब से पहले यह 'चित्तवृत्ति' अज्ञान का नाश कर साथ ही साथ अपने को भी नाश करती है । 'ब्रह्म' तो स्वप्रकाश है, उसे

^१ बृहदारण्यक, ३-४-१ ।

^२ वेदान्तपरिभाषा, प्रत्यक्षपरिच्छेद ।

प्रकाश में लाने के लिए किसी अन्य प्रकाश का प्रयोजन नहीं होता। अतएव बिना के साक्ष्य होने पर क्षिप्रता हुआ वह प्रतिबिम्ब बाद को स्वयं ब्रह्म-प्रकाश ही माना है। यही ब्रह्म की अपरोक्षानुभूति है।

यह प्रत्यक्ष दो प्रकार का है—'निर्विकल्पक' तथा 'विविक्तक'। इन दोनों के लक्षण ग्याय-वैशेषिक के लक्षण के समान है। पुनः प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—

प्रत्यक्ष के भेद

'जीवसाक्षी' तथा 'ईश्वरसाक्षी'। अन्तःकरणवर्धित चैतन्य

'जीव' है और अन्तःकरणरूप उपाधि से अवच्छिन्न चैतन्य

'जीवसाक्षी' है। एक में अन्तःकरण 'विशेषण' है, जैसे—अवशिष्ट घट में 'रूप'

जीवसाक्षी

विशेषण है और दूसरे में अन्तःकरण उपाधि है, जैसे—कर्णछिद्र

से अवच्छिन्न आकाश 'श्रोत्र' है। यहाँ कर्णछिद्र 'उपाधि' है।

अन्तःकरण जड़ है। इसके द्वारा घट, पट आदि विषय का प्रकाश नहीं हो सकता, फिर इनका प्रत्यक्ष भी नहीं हो सकता। अतएव विषय को अवग्रामान के कि चैतन्योपाधि की आवश्यकता होती है। यह 'जीवसाक्षी' प्रत्येक आत्मा में है, इसलिए यह माना है।

मायोपहित चैतन्य को ईश्वरसाक्षी कहते हैं। यह एक ही है, क्योंकि उसकी

ईश्वरसाक्षी

उपाधिभूत मायाएक ही है। 'इन्द्रो मायाभिः पुरस्कृत ईयते', यहाँ

बहुवचन का प्रयोग माया की वृत्ति के लिए है जो अनेक है।

यह अनादि है, क्योंकि उसकी उपाधि भूत माया अनादि है। माया से अवच्छिन्न चैतन्य 'परमेश्वर' है। माया के विशेषणरूप में रहने से 'साक्षित्व' होना है। यही 'ईश्वरत्व' और 'साक्षित्व' में भेद है।^१

इस प्रकार साक्षी के दो प्रकार होने से प्रत्यक्षज्ञान में भी दो भेद हैं—ज्ञेयगत और ज्ञप्तिगत। 'ज्ञप्ति' तो स्वप्रकाश है, इसलिए 'ज्ञप्तिगत' प्रत्यक्ष का लक्षण है 'चित्तवत्'। जयसत प्रत्यक्ष का निरूपण ऊपर कहा ही गया है।

पुनः प्रत्यक्ष के दो भेद हैं—इन्द्रियजन्य और इन्द्रिय से अजन्य। पाँच ज्ञानेन्द्रियों

मंडित में मन इन्द्रिय नहीं

के द्वारा पृथक्-पृथक् जो साक्षात् ज्ञान हों, वे सभी इन्द्रियजन्य प्रत्यक्ष हैं। 'भूत' वेदान्तमत में इन्द्रिय नहीं है। अतएव मुख, दुःख आदि का जो प्रत्यक्ष है, वह इन्द्रिय से अजन्य है।

घ्राण, रसना तथा त्वग् इन्द्रियाँ अपने स्थान में स्थित होकर ही ज्ञान उत्पन्न करती हैं, किन्तु चक्षु और श्रोत्र स्वयं विषय के पास जाकर उस विषय का ज्ञान उत्पन्न करती हैं। 'श्रोत्र' चक्षु के समान सीमित है, इसलिए वह भी वीणा, आदि के पास जाकर शब्द को ग्रहण करती है। यही कारण है कि 'वीणा के शब्द को हमने सुना', ऐसी प्रतीति होती है। इससे स्पष्ट है कि न्याय-वैशेषिकमत के समान 'वीचीतरंगन्याय' या 'कदम्बमुकुलन्याय' से ज्ञान तक आने में अनन्त शब्द की उत्पत्ति की कल्पना को वेदान्ती नहीं मानते।^१

व्याप्ति-ज्ञान से उत्पन्न ज्ञान 'अनुमिति' है, उसके कारण को 'अनुमान प्रमाण' कहते हैं। न्याय-वैशेषिक की तरह ये लोग 'तृतीयलिंग परामर्श' को अनुमान नहीं मानते, क्योंकि वह 'अनुमिति' का हेतु नहीं है। व्याप्ति के स्मरण की भी आवश्यकता इन्हें नहीं है, उसमें शोरव है और मानने में कोई प्रमाण भी नहीं है।

इनके मत में केवल 'अन्वयानुमान' ही होता है। इसमें 'वेचलान्वयी' तथा 'व्यतिरेक अनुमान' नहीं हो सकते।^२

अन्य प्रमाणों में कोई विशेष भेद नहीं है। जिस प्रकार मीमांसकों ने उनका भय किया है उसी प्रकार उन्हीं ज्यों को वेदान्ती लोग भी स्वीकार करते हैं। यही कारण है कि 'व्यवहारे तु भाट्टनयः' वेदान्तियों का सिद्धान्त है। इसलिए उनका विचार यहाँ नहीं किया गया।

आलोचन

उपमूर्त विवेचन से यह स्पष्ट है कि सांख्य के सिद्धान्तों को स्वीकार करके उसके अनन्तर 'वेदान्त-भूमि' का विचार किया जाता है। सांख्य ने 'आत्मा' को 'चित्स्वरूप' माना, उसे वेदान्तियों ने स्वीकार कर लिया। किन्तु केवल चैतन्य में कोई आवरण नहीं है और जब तक वास्तव में 'ब्रह्म-सत्त्व' सर्वथा अपूर्व न होया, तब तक इसके लिए लोग इनके व्यापुल क्यों हों? अतएव विज्ञप्ता की अपेक्षा होती है कि इस

^१ वेदान्तपरिभाषा, प्रत्यक्षपरिच्छेद ।

^२ वेदान्तपरिभाषा, अनुमानपरिच्छेद ।

चित्स्वरूप में कोई ऐसा स्वरूप होना चाहिए जिसकी अनुभूति से पुनः किसी वस्-
 को लालसा न रह जाय। दुःखों पर जिज्ञासु को ज्ञात हो जाता है कि वह स्वरूप
 'आनन्द' है, जिसका पता 'सांख्य-भूमि' तक किसी को नहीं था। यही 'आनन्द'
 है जिसके सम्बन्ध में तैत्तिरीय उपनिषद् में कहा गया है—

‘आनन्दो ब्रह्मेति व्यजानात् ।

आनन्दादयेव अस्त्विमानि भूतानि जायन्ते ।

आनन्देन ज्ञातानि जीवन्ति ।

आनन्दं प्रयन्त्यभिर्संविशन्तीति ।”

इस आनन्द को 'शांकरवेदान्त की भूमि' में जिज्ञासु प्राप्त कर आप्तकाम हो
 जाता है। 'सच्चिदानन्दं ब्रह्म' की अनुभूति उसे अपने ही शरीर में हो जाती है।

शांकराचार्य का लक्ष्य अद्वैत की स्थापना है। 'ब्रह्म' ही 'अद्वैत तत्त्व' है। यह
 तो अनादिकाल ही से सर्वथा सिद्ध है। केवल अज्ञान से जो वह आच्छादित है,

शांकराचार्य
 और माया

उस आच्छादन को दूर करना आवश्यक है, फिर वह ब्रह्म स्वतः
 सिद्ध है, स्वप्रकाश है, उसे जानने के लिए किसी अन्य प्रकाश
 की अपेक्षा नहीं है। वह आच्छादन ही 'माया' है। शंकर ने

'माया' को 'न सत् और न असत्' कहा है। 'ब्रह्म' से सर्वथा विलक्षण होने पर भी
 'माया', दशविधा के समान 'न असत्' है और न ब्रह्म के समान 'सत्' ही है। इस-
 लिए उसे 'मनिर्वचनीया' कहा है। यह भी सत्य है कि ब्रह्म के अतिरिक्त कोई भी
 अन्य 'वस्तु' परमार्थ-रूप में वेदान्तमत में सत्य नहीं है। फिर क्या प्रलय में माया
 ब्रह्म में लीन हो जाती है? यदि लीन हो जाती है, तो पुनः उससे भिन्न क्यों है?
 और फिर अत्यन्त विलक्षण ही कैसे है? यदि कहा जाय कि शांकरवेदान्त के अनुसार
 मोक्षावस्था में 'माया' नहीं रहती, केवल अद्वितीय 'ब्रह्म' ही रहता है, तो विघर्षस्वरूप
 इस माया को तुच्छ और असत् ही क्यों नहीं कह देने? है तो वास्तव में शांकर-
 वेदान्त के अनुसार 'असत्' ही, क्योंकि एक मात्र 'सत्' वस्तु तो 'ब्रह्म' ही है। परन्तु
 शांकराचार्य 'माया' को 'तुच्छ' कह कर परित्याग करने को प्रयत्न नहीं है। इससे
 यह कहा जा सकता है कि शांकरवेदान्त को वस्तुतः 'माया' से छुटकारा नहीं है।

यह ब्रह्म के समान, किसी न किसी रूप में, 'अनिर्वचनीया' ही होकर रहती है अवश्य । फिर सर्वथा अद्वैत की सिद्धि कहाँ हो सकी ? हाँ, इतना अवश्य है कि अन्य दर्शनों की अपेक्षा शाकरवेदान्त की भूमि सूक्ष्म है और यहाँ पहुँच कर जीव और परमात्मा, या ब्रह्म के सम्बन्ध में बहुत स्पष्टीकरण हो जाता है । इस भूमि में साधारण लोगों के लिए अद्वैत का प्रतिपादन भी किसी तरह हो जाता है, परन्तु फिर भी 'माया' के सम्बन्ध से संबंध मुक्त होने के लिए जिज्ञासु की प्रवृत्ति शाकरवेदान्त में निवृत्त नहीं हो सकी । जिज्ञासु सर्वतो भावेन 'अद्वैत' को खोज में, 'पूर्वता' की जिज्ञासा में, 'अज्ञान-तत्त्व' को ढूँढ़ने में, लगा ही है ।

अन्त में यह कहना आवश्यक है कि वेदान्त को समझने के लिए जिज्ञासु को विधिपूर्वक वेद तथा छः वेदार्थों का अध्ययन करना आवश्यक है, अन्ततः इनके तत्त्वों के सम्बन्ध में ज्ञान प्राप्त करना तो उचित ही है । उसे काम्य और निषिद्ध कर्मों का परित्याग कर नित्य और नैमित्तिक कर्म को करते हुए, प्रायश्चित्त, उपासना, आदि का अनुष्ठान करने से, अन्तःकरण के मल को दूर करना भी आवश्यक है, जिससे अन्तःकरण स्वच्छ और शुद्ध हो जाय । परचातु नित्य और अनित्य वस्तुओं में बिवेकज्ञान, इस लोक तथा परलोक में प्राप्त फलों से विरक्त, 'शम', 'दम', 'उपरति', 'तितिक्षा', 'समाधान' (समाधि) तथा 'अज्ञा' इन अष्टांग-योगों से मुक्त, होना आवश्यक है । अन्त में मुक्ति के लिए ह्मन्ता भी होनी आवश्यक है ।

अधिकारी
होना

इस प्रकार जो अपने को योग्य बनावेगा, वही वेदान्त के अध्ययन करने का योग्य अधिकारी होगा । वेदान्त के विषय अनुभव करने के लिए है । साक्षात् अनुभूति न होने से ब्रह्म-तत्त्व का ज्ञान नहीं होगा ।

अद्वैतवाद का सिद्धान्तोक्त

अन्त में यह कह देना आवश्यक है कि भारतवर्ष की विचारधारा में अद्वैतवाद का इतिहास बहुत प्राचीन है । उपनिषदों में तो अद्वैतमत के प्रतिपादक अनक श्रुतियाँ हैं और उनके विशेष अध्ययन से उपनिषदों में अद्वैतवाद ही की मुख्य विचारधारा बहती हुई दिखायी देती है । महाभारत आदि प्राचीन ग्रन्थों में भी अद्वैतमत का समर्थन दिखायी पड़ता है ।

^१ 'पूर्णमहमसलक्ष्मणैतन्मन्त्राहोपनिषद्, ३-८ ।

बौद्धदर्शन में विज्ञानवादी तथा दुग्धवादी अद्वैतमत के ही प्रतिपादक थे। इसी प्रकार शाक्त और शैवाग्रम में भी अद्वैतमत ही का प्राधान्य है। त्रैलोक्य में भी समस्तभद्र^१ ने अद्वैतमत का उल्लेख किया है। समस्तभद्र शंकराचार्य ने प्राचीन थे। 'विवर्त' शब्द का प्रयोग अवभूति में भी किया है और सम्भव है कि शंकर के पूर्व में भी इस शब्द का प्रयोग हुआ हो। इन बातों से यह स्पष्ट है कि दर्शनों के वर्गीकरण करने के बाद भी अद्वैतवाद के आदि प्रवर्तक शंकराचार्य नहीं हैं।

परन्तु इन सभी अद्वैतमत में कुछ न कुछ भेद है और यह भेद होना भी स्वाभाविक है। सभी आचार्यों का एक दृष्टिकोण तो है नहीं। 'गौड़पाद' शंकर के परम गुरु थे। अपनी माण्डूक्यकारिकाओं में उन्होंने भी अद्वैतवाद ही का प्रतिपादन किया है। कुछ विद्वानों का कहना है कि बौद्ध-अद्वैतवाद का प्रभाव गौड़पाद की कारिकाओं में स्पष्ट है और उसका प्रभाव शंकराचार्य पर भी पड़ा है। परन्तु प्राचीन दार्शनिक विचारधाराओं के अवलोकन से यह स्पष्ट है कि शंकर के ऊपर बौद्धमत का प्रभाव नहीं पड़ा। शंकर उपनिषदों के पूर्ण ज्ञाता थे। दार्शनिक ढङ्गों का उन्हें आशा अनुभूति अवश्य रही होगी। ऐसी स्थिति में वेद के मन्त्रों में लेकर उपनिषद् पर्यन्त जिस अद्वैतमत का प्रतिपादन है, उसीके आधार पर, या उसीसे प्रभावित होकर, शंकर ने अद्वैत का प्रतिपादन किया है, यही कहना उचित मालूम होता है। मुझे तो यही विश्वास है कि अन्य अद्वैतवादियों ने भी चाहे वे बौद्ध हों या बौद्धतर हों, उपनिषदों ही से प्रभावित होकर अपने-अपने ढङ्गों में अद्वैतमत का प्रचार किया है। फिर भी कुछ न कुछ अपना-अपना वैलक्षण्य सभी के अद्वैतवाद में है ही।

उपर्युक्त भावनाओं के प्रभाव ही से कुछ विद्वानों ने तो 'शंकर' को प्रच्छन्न-बौद्ध^२ भी कहा है। भास्कर ने तो शंकर के प्रति आरोप करते हुए कहा है—

'विगीतं विच्छिन्नमूलं महामानिकबौद्धगायितं मायावादं व्यावर्धन्तो लोकान् व्यामोहयन्ति'।^३

'ये तु बौद्धमतावलम्बिनो मायावादिनस्तेऽप्यनेन न्यायेन सूत्रकारेणैव निरस्ता वेदितव्याः'।^४

^१ 'अद्वैतकान्तपरोक्षेऽपि दृष्टो भेदो विरुद्धघते' —आप्तमीमांसा, २४।

^२ मायावादमसच्छास्त्रं प्रच्छन्नं बौद्धमेव च।

^३ भास्करभाष्य, १-४-२५।

^४ भास्करभाष्य, २-२-२९।

परन्तु यह विचार या आक्षेप बाधहृवण ही है और फिर अपने-अपने दृष्टिकोण से परमतत्त्व के प्रतिपादन करने में सभी स्वतन्त्र हैं।

गौडपाद ने—

अस्ति नास्त्यस्ति नास्तीति नास्ति नास्तीति वा पुनः ।

चलस्मिरोभयाभावंरावृणोत्येव वात्सल्यः ॥

कोट्यप्रचलत् एतास्तु ग्रह्यसां सर्वावृतः ।

भगवानाभिरस्पृष्टो येन दृष्टः स सर्वदृक् ॥^१

इन कारिकाओं में 'आत्मा' को 'अस्ति', 'नास्ति', 'अस्ति-नास्ति' तथा 'नास्ति-नास्ति' इन चार कोटियों से अस्पृष्ट कहा है, अर्थात् 'आत्मा' न सत् है, न असत् है, न सत्-असत् उभयात्मक है और न सत्-असत् से विलक्षण ही है। इस प्रकार की 'आत्मा' का जिन्होंने वर्णन किया है, वे ही 'सर्वदृक्' अर्थात् 'सर्वदर्शी' हैं। यही बात बहुत पहले बौद्ध विद्वान् नागार्जुन ने भाष्यमिक-कारिका में कही थी—

न सन्नस्तन्न सदस्तन्न चाप्यनुभयस्मकम् ।

चतुष्कोटिविनिर्मुक्तं तत्त्वं भाष्यमिका विदुः ॥

इनके अतिरिक्त बहुत से दार्शनिक तथा पारिभाषिक शब्द हैं जिनका बौद्ध-दर्शन और शांकरमत दोनों में एक ही अर्थ में प्रयोग किया गया है। इन सभी समानताओं को देखते हुए भी यही कहना उचित है कि 'परमार्थतत्त्व' के स्वरूप-विचार में दोनों मतों में भेद नहीं है। दोनों मतों ने व्यावहारिक-सत्ता ॥ भिन्न पारमायिक-सत्ता को स्वीकार किया है। अतएव पारमायिक दृष्टि से जब परमतत्त्व का विचार ये दोनों करते हैं, तो अनेक प्रकार की समानता का होना दोनों में स्वाभाविक है। सम्भव है गौडपाद ने बौद्धमत के शब्दों का प्रयोग जान बूझ कर किया हो। ये सभी बातें शंकर से भी छिपी नहीं थी। शंकर ने भी उसी परमतत्त्व का पारमायिक दृष्टि से ही प्रतिपादन किया है। अतएव इन सब में इस प्रकार की सदुप-भावना का होना कोई आश्चर्य नहीं है। परन्तु इससे यह नहीं कहा जा सकता कि वेदान्तियों ने बौद्धों से भावों का ग्रहण किया है। 'परमतत्त्व' के स्वरूप का वास्तविक वर्णन तो

^१ कारिका, अलातशान्तिप्रकरण, ८३-८४ ।

शब्दों के द्वारा किया नहीं जा सकता, किन्तु भी शब्दों को छोड़कर अन्य कोई माध्यम भी नहीं है जिसके द्वारा उनके सम्बन्ध में कुछ भी कहा जा सके। 'परमेश्वर' का स्वभाव ही ऐसा है कि जो कोई उसका प्रतिपादन करेगा, वह उसी प्रकार के शब्दों का तथा भावों का प्रयोग करे ही गा। किन्तु इसमें आन्तपूर्वक किसी ने दूसरे से ले लिया है, यह कहना उचित नहीं है।

मूल-तत्त्व के सम्बन्ध में तो हमें विज्ञात है कि शब्दों ने तथा शब्द ने उनियशों ही से अपनी-अपनी भावना की प्राप्ति की थी। यही गीष्वाद् के सम्बन्ध में भी कहना उचित है।

त्रयोदश परिच्छेद काश्मीरीय शैवदर्शन अद्वैत-भूमि

शांकरवेदान्त की 'माया' के रहस्य को शांकरवेदान्त-भूमि में साधक नहीं समझ सका। माया कहाँ से आयी? किस प्रकार चैतन्य को अज्ञान ने घेर लिया? क्यों घेरा? इत्यादि प्रश्न जिज्ञासु के मन में उदित होते हैं। 'माया' अनादि है। अनादि काल से 'ब्रह्म' उससे आच्छन्न है, 'जीव' और 'ईश्वर' भी अनादि हैं। यह सब समाधान होने पर भी मन में सन्तोष नहीं होता। वेदान्त का 'ब्रह्म' चैतन्य और आनन्द-स्वरूप है। साक्ष्य-गुरूप चैतन्य-स्वरूप है, परन्तु इस 'चैतन्य' या 'आनन्द' से क्या लाभ? इनमें यदि 'कर्तृत्व' हो न हो, तो आकर्षण ही क्या है? यदि 'ब्रह्म' सर्वशक्तिमान् है, परन्तु उस शक्ति का कुछ भी उपयोग न किया गया या ब्रह्म स्वयं न कर सका, तो उस शक्ति से क्या प्रयोजन? परन्तु 'कर्तृत्व' तो जड़ में मानते हैं, इसलिए साधक को जिज्ञासा की वेदान्त-भूमि में निवृत्ति न हो सकी। अतएव वह साक्ष्य के गुरूप तथा वेदान्त की माया या ब्रह्म को विशेष रूप से जानने के लिए अप्रसर होता है। दूसरी भूमि पर पहुँचते ही इन तत्त्वों को साधक बहुत विचित्र-रूप में पाता है। वहाँ तो सभी वस्तु चिन्मय देख पड़ती हैं। उस 'चिन्मय-जगत्' में किसी से कोई भिन्न नहीं है। उस भूमि में एकमात्र तत्त्व है—परमेशिव। वह 'चित्' है, उससे ही सभी चिन्मय पदार्थ आविर्भूत होते हैं और फिर उसी में लीन हो जाते हैं। 'मृष्टि' तो उनका 'उन्मीलन' मात्र है। इसलिए कहा गया है—

‘अन्तःस्थितवतामेव घटते बहिरात्मना’^१

‘उन्मीलनम् अवस्थितस्यैव प्रकटीकरणम्’^२

^१ ईश्वरप्रत्यभिज्ञा, ३२।

^२ प्रत्यभिज्ञाहृदय, ५० ६।

इस भूमि को 'शिवदर्शन' की भूमि, या प्राथमिकभूमि कहते हैं। इसी का संतोष में यही विचार किया जाना है।

आध्यात्मिक शिवदर्शन को 'प्राथमिकशिवदर्शन' भी कहते हैं। यह बहुत प्राचीन दर्शन है। इसकी व्याख्या काश्मीर ग्रन्थ में भी। अतएव उसी नाम से यह ग्रन्थ भी है।

इसे 'त्रिकदर्शन' तथा 'माहेश्वरदर्शन' भी प्राचीनों ने कहा है।
 नामकरण यह विभाग है। यह भी एक 'अज्ञान-वाद' है, जो 'ईश्वरात्मवाद' के नाम से प्रसिद्ध है। आद्यमाध्याय अभिनवगुप्त इसके सर्वोच्च प्रतिपादक हैं।

प्राथमिकशिवदर्शन में भी अज्ञान है, माया है, किन्तु यह स्वतन्त्र नहीं है। यह परमात्मत्व के अधीन है। उसी सीमा में इस अज्ञान का उदय और लय दोनों होते हैं। अज्ञान के उदय होने पर भी परमात्मत्व के स्वरूप में कोई भी परिवर्तन नहीं होता। 'माया' का खेल तथा उसके सृष्टि सभी उसी परमात्मत्व की सीमा में है। वह तो आत्मज्ञान है, आत्माराधन है, उनमें किसी प्रकार की इच्छा नहीं। जगत् तो प्रयोजनरहित उनका प्रीतिभाज है।

ब्रह्मादित तथा
 ईश्वरात्मवाद
 में भेद

शांकरदर्शन में माया, या अज्ञान किसी के अधीन नहीं है। इसी में 'कर्तृत्व' है। 'ब्रह्म' शुद्ध, साक्षी, अपिष्टानरूप, चैतन्यस्वरूप, अचर्मा है, किन्तु शिवदर्शन में 'माया', या अज्ञान, शिव के अधीन है। 'परमशिव' स्वतन्त्र, चिन्मय, ज्ञानस्वरूप तथा कर्तृस्वरूप है। शिवदर्शन में 'विमर्श' ही शिव का स्वभाव है। 'ज्ञान' और 'क्रिया' दोनों ही उसके लिए एक समान हैं। "उसकी क्रिया ही 'ज्ञान' है, क्योंकि वह ज्ञाता का धर्म है तथा उसके कर्तृत्वभाव होने के कारण उसका ज्ञान ही 'क्रिया' है। इस ज्ञान और क्रिया की उन्मुक्तता का नाम 'इच्छा' है। इसी कारण आत्मा इच्छानन्द है अथवा इच्छा, ज्ञान तथा क्रिया इन तीनों शक्तियों से युक्त स्वातन्त्र्यमय है।"^१

शिवदर्शन की 'आत्मा' सर्वदेव और स्वभाव ही से सृष्टि, स्थिति, संहार, अनुग्रह एवं विलय को करने वाली है, परन्तु शांकरमत के ब्रह्म में ये बातें नहीं हैं। यही एक बहुत बड़ा भेद ब्रह्मादितवाद और ईश्वरात्मवाद में।^२ यही कारण है कि ब्रह्मवाद में आत्मा का स्वस्फुरण उक्त प्रकार का न होने के कारण वह सत्य होते हुए भी असत्य के समान है। 'महाप्रबंधरी' टीका में महेश्वरानन्द ने कहा है—

^१ महामहोपाध्याय डाक्टर श्रीगोपीनाथकविराज, कल्याण (दिनांक) पृष्ठ ८३।

^२ प्राथमिकशिवदर्शन, पृष्ठ २२-२३।

मद्यपि ब्रह्माद्वैतवाद 'अद्वैत' है, किन्तु वस्तुतः वह 'द्वैत' ही समझ जाना चाहिए । यही बात 'संविदुल्लास' में भी लिखी है ।

आगमशास्त्र में 'अद्वैत' का अर्थ है—'दो का नित्य सामरस्य' । सभी तो वह अखण्ड, पूर्ण हो सकता है, किन्तु शाकरवेदान्त में ब्रह्म 'सत्' है, परन्तु माया को शंकर 'सत्' नहीं कह सकते, फिर इन दोनों में 'सामरस्य' तो हो ही नहीं सकता । विमर्शशक्ति के समान 'माया' ब्रह्म की शक्ति नहीं हो सकती । 'ब्रह्म सत्यं, जगन्मिथ्या' यह तो वस्तुतः अद्वैत नहीं है, यह द्वैत या द्वैताभास हो सकता है ।

इन भेद-द्योतक बातों को मन में रखकर साधक 'दीवागम' की अद्वैत-भूमि में प्रवेश करता है ।

साहित्य

इस शैवदर्शन का साहित्य विस्तीर्ण है । इसके साठ-सत्तर ग्रन्थ जम्मू-काश्मीर संस्कृत सिरीज में प्रकाशित हुए हैं, जिनमें 'सिधमूत्र' तथा उस पर 'वृत्ति' भास्कर का 'वार्तिक', क्षेमराज की 'विमर्शिनी', 'प्रत्यभिज्ञाहृदय', 'तन्त्रालोक', 'तन्त्रमार्ग', 'प्रत्यभिज्ञाकारिका', 'ईश्वरप्रत्यभिज्ञा', आदि बहुत ही श्रेष्ठ ग्रन्थ हैं ।

वसुगुप्त, कल्लट, सोमानन्द, उत्पलाचार्य, अभिनवगुप्त, भास्कर, क्षेमराज, जयरथ, आदि ज्ञानी विद्वान् इस मन के प्रचारक हुए हैं ।

तत्त्वविचार

अन्य दर्शनों की तरह शैवदर्शन का भी अपना एक विशेष क्षेत्र है । इस क्षेत्र में वस्तुतः एक मात्र तत्त्व है 'ज्ञात' । उन्हीं से अन्य सभी तत्त्व अभिव्यक्त होते हैं । तथापि अभिव्यक्त तत्त्वों को लेकर शैवदर्शन में निम्नलिखित तत्त्व तत्त्व है—साक्ष्यदर्शन के स्थूल भूतों से लेकर प्रकृति तथा पुरुष तत्त्व पर्यन्त पचीस तरहों की उन्हीं क्रम में शैवदर्शन भी मानते हैं ।

भेद इतना है कि साक्ष्यदर्शन में 'पुरुष' और 'प्रकृति' नित्य हैं; स्वतन्त्र हैं । किन्तु शैवदर्शन में ये 'अनित्य' हैं, 'परतन्त्र' हैं । 'प्रकृति' तत्त्व यहाँ 'माया' के नाम से प्रसिद्ध है । इससे साध पाँच तत्त्व हैं—'बला', 'विद्या', 'रस', 'वास' और 'निबन्धि' । ये पाँच माया के 'बन्धुक' हैं । इन पाँच तत्त्वों के अन्तः प्रवेश करने में इनके स्वरूप

का ज्ञान हो जाता है और माया से छुटकारा मिलता है। इसके बाद 'माया' की अपेक्षा दूसरे सूक्ष्मतत्त्व में साधक प्रवेश करता है और शुद्धसत्त्व-विशिष्ट पुरुष 'शुद्धविद्या' के रूप में साधक को देख पड़ता है। इसी को 'सर्वविद्या' भी कहते हैं। यह 'सर्वविद्या' तत्त्व 'ईश्वरतत्त्व' में लीन हो जाता है और साधक को 'ईश्वरतत्त्व' में अनुभव करने का अवसर मिलता है। 'ईश्वरतत्त्व' 'सदाशिवतत्त्व' में, 'सदाशिवतत्त्व' 'शक्तितत्त्व' में तथा 'शक्तितत्त्व' 'परमशिवतत्त्व' में परिणत हो जाता है। वहाँ पहुँचकर साधक शिव-शक्ति के सामरस्य का अनुभव करता है। यही पूर्णावस्था है। यही इस दर्शन का अपना परम लक्ष्य है।

इस प्रकार 'माया' से लेकर 'शिवतत्त्व' पर्यन्त ग्यारह तत्त्व मये हैं। साध्य के पचीस तत्त्वों को मिलाकर शैवदर्शन में छत्तीस तत्त्व हैं। इनमें से प्रथम पचीस तत्त्वों का विचार साध्यसाधन में हो चुका है। उसे यहाँ दुहराने का कोई प्रयोजन नहीं है। अतः उन्हें छोड़कर अन्य ग्यारह तत्त्वों का विचार यहाँ किया जाता है।

प्रत्येक जीव में रहने वाला शिवतत्त्व ही 'आत्मतत्त्व' है। यह चैतन्यरूप है। हमी को 'परा मन्त्रि', 'परमेश्वर', 'शिव', या 'परमशिव' भी कहते हैं। यह तत्त्व न केवल जीव ही में है, प्रत्युत जितनी वस्तु संसार में हैं, जड़ या चेतन, सभी में व्यष्टि तथा समष्टि रूप से वर्तमान है। यह अनन्त वस्तुओं में रहने पर भी, एक है और एक रूप में सभी वस्तुओं में है। यह देश और काल से अतीत है, और फिर भी सभी देशों में तथा सभी कालों में एक रूप में वर्तमान है। यह नित्य और अनन्त है। यह समस्त विश्व में व्यापकरूप में है और 'विश्वातीत' भी है। वस्तुतः, जैसा बाद को कहा जायगा, समस्त विश्व इसी तत्त्व का अभिन्न रूप है। परमशिव स्वयं छत्तीस तत्त्वों के रूप में जगत् में भागिन होता है। विद्वतोत्तीर्ण, विद्वत्तात्मक, परमानन्दमय तथा प्रकाशोद्यन इस शिवतत्त्व का ही अपने में लेकर पृथिवीतत्त्व पर्यन्त प्रत्येक तत्त्व, अभिन्नरूप में, स्फुरण है।^१ इस तत्त्व के अनिरिक्त वस्तुनः और कुछ भी 'ग्राह्य' या 'ग्राहक' रूप में नहीं है। यही परमशिव भट्टारक नामा वैविध्यों के रूप में स्वयं स्फुरण होने है।^२ यह इच्छा, ज्ञान तथा क्रियात्मक है, एवं पूर्णानन्द स्वभाव का है।

^१ चैतन्यभारता,—शिवसूत्र, १. १।

^२ 'अस्ति सत्त्वं अभेदेनैव स्फुरति'—प्रत्यभिज्ञाहृदय, पृष्ठ ८।

^३ प्रत्यभिज्ञाहृदय, पृष्ठ ३, ८; शिवसूत्र, १-२।

यह तत्त्व प्रकाशात्मा है, अर्थात् 'विमर्श' ही इसका स्वभाव है। 'सृष्टि अवस्था' में विदवाकार होने से, 'स्थिति' में विश्व को प्रकाशन द्वारा तथा 'संहार' में आत्मसात् करने से 'शिव' में पूर्ण जो अकृत्रिम अहंभाव है उसी को 'विमर्श' विमर्शशक्तितत्त्व शक्ति कहते हैं।^१ यदि शिव में 'विमर्श' शक्ति न हो, तो वह 'अनीश्वर' तथा 'जड' हो जायेंगे। चित्, चैतन्य, परावाक्, परमात्मा का मुख्य ऐश्वर्य, कर्तृत्व, स्फुरता, आदि शक्तों से आगमों में 'विमर्श' ही का वर्णन किया जाता है।

इस शक्ति में अनन्त स्वरूप हैं, किन्तु इनमें पाँच स्वरूप बहुत ही महत्व के हैं—

- (१) 'चित्-शक्ति'—यह प्रकाशरूप है।^२ इसी के द्वारा शिव अपने को 'स्वप्रकाश' समझते हैं।
- (२) 'आनन्दशक्ति'—जिसके द्वारा शिव 'आनन्दमय' हैं और अपने में आनन्द का साक्षात्कार करते हैं।
- (३) 'इच्छाशक्ति'—जिसके द्वारा जगत् की सृष्टि, संहार, और अन्य सभी कार्य शिव करते हैं।
- (४) 'ज्ञानशक्ति'—जिसके कारण शिव स्वयं 'ज्ञानस्वरूप' हैं। तथा
- (५) 'क्रियाशक्ति'—जिनके कारण शिव सभी स्वरूप को धारण कर सकते हैं।

शक्ति के इन पाँचो स्वरूपों से सम्पन्न शिव अपने आप समस्त विश्व की अभिव्यक्ति करते हैं।^३ वस्तुतः यह जगत् 'शिव' की शक्ति ही का विस्तृत रूप है, जिसे परमशिव ने अपने में (स्वभित्तौ) स्वेच्छा से अभिव्यक्त किया है। परन्तु इसे ध्यान रखना है कि बिना 'शक्ति' के 'शिव' एक प्रकार से बड़बत् ही है। इसी 'शक्ति' सहारे 'शिव' अपने में 'अहं' का बोध प्राप्त करते हैं। इसीलिए शंकराचार्य ने भी कहा है—

शिवः शक्त्या युक्तो यदि भवति शक्तः प्रभवितुम् ।

न चेदेवं देवो न जलं कुशलः स्पन्दितुमपि ॥^४

^१ पराशरेशिवा, पृष्ठ १-२ ।

^२ तन्त्रसार, आह्निक १ ।

^३ आनन्दलहरी, १ ।

परन्तु यह भी गत्य है कि बिना निम्न 'शक्ति' भी नहीं रह सकती और न कुछ कर सकती ही है। इन दोनों में अमेद है, नाशरूप है, मायारूप है। सभी तो परम-निम्न 'पूर्ण' है।

जब इस शक्ति में 'उन्मेष' होता है, तब 'सृष्टि' होती है और जब वह 'अविमूढ लेनी' है, तब जगत् का 'लय' हो जाता है। यह उन्मेष और निमेष अन्तर्दि और अनन्त हैं। इसी उन्मेष के कारण 'सदाशिवस्वरूप' की अभि-
 साक्षात्शक्तित्व व्यक्ति होती है। यह शक्ति-तत्त्व का प्रथम और स्पष्ट 'उन्मेष' है। इसे 'साक्षात्' तत्त्व भी कहते हैं। इसे मग्न ध्यान में रचना है कि शिवदर्शन में 'सृष्टि' शक्ति की 'उन्मेष' है, अर्थात् जो बन्तु पहले से थी, उसी की अभिव्यक्ति होती है। कोई मवीन वस्तु, बाहर रहने वाले, की उत्पत्ति नहीं होती। यह अन्तर्बर्णो निमेष है।^१ इस अवस्था में 'इच्छाशक्ति' की प्रधानता है, क्योंकि 'इह' अंश अस्पृष्ट रहता है और 'अहम्' अंश प्रधानरूप में उसे आच्छादित किये रहता है। इसलिए 'मैं हूँ' इस प्रकार की प्रतीति होती है, अर्थात् जगत् का अव्यक्तरूप में यही मान होना है।

ईश्वरतत्त्व—जगत् की त्रिक अभिव्यक्ति यहाँ स्पष्ट होती है। 'अहम्' अंश गौण होता है और 'इहम्' अंश की प्रधानता यहाँ रहती है।

'इहम् अहम्' इस प्रकार की प्रतीति विमर्शशक्ति में उल्लसित होती है यहाँ 'ज्ञानशक्ति' की प्रधानता है।

शुद्धविद्या या सद्विद्या—इस भूमि में 'अहम्' और 'इहम्' इन दोनों रूपों ऐक्य की प्रतीति रहती है। 'मैं=यह हूँ' यही भावना इस भूमि में जागृत रहती है इसमें 'क्रियाशक्ति' प्रधान है।

मायातत्त्व—इस भूमि में पूर्व भूमि की ऐक्य प्रतीति पृथक्-पृथक् हो जाती है 'अहम्' अंश 'पुरुष' रूप में तथा 'इहम्' अंश 'प्रकृति' रूप में यहाँ अभिव्यक्त होते हैं। यहाँ अचित्, अर्थात् जड़, में 'प्रमातृत्व' का आभास होता है। यह कल आदि पांच भावों का उपादान कारण है।

इस भूमि में 'मायाशक्ति' के द्वारा परमेश्वर अपने रूप को आच्छादित कर लेते हैं, सभी वह 'पुरुष' तत्त्व होकर पृथक् हो जाते हैं। माया से मुख्य कर्मों को अपना बन्धन

^१ ईश्वरो बहिरुन्मेषो निमेषोऽन्तः सदाशिवः—ईश्वरप्रत्यभिज्ञा, ३-१-३।

समझता हुआ यही सतारी पुष्प है। परमेश्वर से अभिन्न होता हुआ भी, इसका मोह परमेश्वर में नहीं होता।

माया के पाँच कञ्चुके—‘परमशिव’ सर्वकर्ता, सर्वज्ञ, पूर्ण, नित्य, व्यापक असंकुचित शक्ति संपन्न होता हुआ भी, अपनी इच्छा से संकुचित होकर कला, विद्या राग, काल तथा नियति माया के इन पाँच कञ्चुकों के रूप में स्वयं अभिव्यक्त होता है।

इन्हीं पाँच कञ्चुकों के कारण क्रमशः परमशिव के उपर्युक्त गुणों में भी सकोच हो जाता है। इसलिए कुछ ही करने का सामर्थ्य, कुछ ही जानने का सामर्थ्य, अपूर्णता का बोध, अनित्यत्व का बोध, तथा संकुचित शक्ति का ज्ञान, ‘पुष्प’ को अपने में होने लगता है।

पुष्पतत्त्व—क्रमशः इन्हीं पाँच कञ्चुकों को आवरणरूप में स्वीकार कर ‘पुष्प’ संसारी हो जाता है। इन्हीं पाँचों से आवृत चैतन्य ‘पुष्पतत्त्व’ है। परमशिव के स्वरूप की आवृत करने के कारण ये ‘कञ्चुक’ कहे जाते हैं।

प्रकृतितत्त्व—महत्तत्त्व से लेकर पृथिवीतत्त्व पर्यन्त सभी तत्वों का मूल कारण प्रकृतितत्त्व है। यह सत्त्व, रजस् और तमस् की ‘साम्यावस्था’ है। इस अवस्था में गुणों में प्रधानगुणभाव नहीं होता। ये गुण प्रकृतितत्त्व में परस्पर विभक्त नहीं हैं।

अन्तःकरण

बुद्धितत्त्व—‘यह ऐसा है’ इस प्रकार निश्चय करने वाली ‘बुद्धि’ तत्त्व है। यह सत्त्वप्रधान होने के कारण ‘स्वच्छ’ है। इस तत्त्व में ही चैतन्य के प्रतिबिम्ब को ग्रहण करने की ‘योग्यता’ है।

अहंकारतत्त्व—‘यह मेरा है’, ‘यह मेरा नहीं है’, इस प्रकार अभिमान का साधन ‘अहंकार’ तत्त्व है।

मनस्तत्त्व—‘कहाँ या न कहीं’ इस प्रकार सकल्प और विकल्प का कारण ‘मन’ है। ये तीनों ‘अन्तःकरण’-रूप तत्त्व हैं।

पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ—शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध को ग्रहण करने वाली, क्रमशः श्रोत्र, त्वक्, चक्षु, जिह्वा तथा घ्राण ये पाँच ज्ञानेन्द्रियाँ हैं। अन्तःकरण के अनन्तर इनकी अभिव्यक्ति होती है।

पाँच कर्मेन्द्रियाँ—वचन, आदान, बिहरण (चलना-फिरना), विसर्ग (मल त्याग), (लौकिक) आनन्द के साधन क्रमशः वाक्, पाणि, पाद, पायु तथा उपस्थ ये पाँच कर्मेन्द्रियाँ हैं।

पाँच तन्मात्राएँ—शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध ये पाँच समान रूप के हैं। प्रत्येक में, अपने को छोड़कर, अन्य कुछ भी नहीं रहता। इसीलिए इन्हें तन्मात्राएँ कहते हैं।

पंचभूत—अवकाश देने वाला 'आकाश', संजीवन 'वायु', दाहक और पाचक 'अग्नि', पिघलनेवाला, भिगोनेवाला 'जल' तथा धारण करने वाली 'पृथिवी' ये पाँच भूततत्त्व हैं।

जिस प्रकार घट-बीज में, शक्तिरूप में, बड़ा घटबूझ विद्यमान रहता है, उसी प्रकार ये सभी तत्त्व, अर्थात् चराचर समस्त विश्व, परमेश्वर के हृदयस्पी बीज के अन्दर 'शक्ति' रूप में वर्तमान रहते हैं। जिस प्रकार घट, सफोरा, आदि, मृत्तिका से बने हुए पदार्थों का वास्तविक रूप 'मृत्तिका' ही है, या जल, नीबू-जल, गुलाब-जल तथा अन्य जलिय पदार्थों का वास्तविक रूप मापारण 'जल' ही है, उसी प्रकार 'पृथिवी' से लेकर अणुतम रूप में 'माया' पर्यन्त सभी तत्त्व 'सत्' ही हैं। इस 'सत्' में से भी आन्तरिक व्यञ्जक प्रत्यय के अंग को छोड़ देने पर केवल 'प्रकृतिरूप' में 'साकार' ही रह जाता है। इस 'प्रकृति' के अन्तर्गत इक्षतिम तत्त्व हैं। इनके ऊपर 'शुद्धविद्या', 'ईश्वर', 'सदाशिव' ये तत्त्व ज्ञान और क्रिया शक्ति स्वरूप हैं। ये सभी 'भौ' रूप शक्तिरूप में अन्तर्भूत हैं। इनके परे ऊर्ध्व तथा अधः लोको के गूढस्वरूप दो 'वितर्जनीय' हैं। इस प्रकार के हृदय-बीज के स्वभावरूप, महामन्त्रस्वरूप, वितर्ज्य, अर्थात् सर्वोत्कार, एव विश्वोत्तीर्ण, अर्थात् निराकार, परमेश्वर हैं।

छातिम तन्वी का यह अति महिमा विवरण है। यहाँ मूलम से स्पष्ट तत्त्वों के वैश्व अभिव्यक्ति का निर्माण किया गया है।

अणुतममूर्ति—इसी बात को अब स्पष्ट में बस मूलम तत्त्व की ओर विन प्रकार मापक आता है, उनका निरूपण नीचे किया जाता है।

'पृथिवीतत्त्व' से लेकर 'प्रकृतिरूप' पर्यन्त गो माध्य के समान ही तत्त्वों का विचार है। यहाँ 'प्रकृति' विमूढ होकर 'आद्यातत्त्व' में लीन हो जाती है। 'माया' के 'पाँच व्यञ्जक' परमेश्वर के सभी गुणों का महुक्ति कर देते हैं। इसीलिए 'पुनः-तत्त्व' में आकर परमेश्वर की शक्ति महुक्ति हो जाती है।

इन तत्त्वों से परे जब सूक्ष्मतर तत्त्व में साधक प्रवेश करता है, तब 'पुरुष' अपने को सूक्ष्म-प्रपञ्च, जो स्थूल-प्रकृति का सूक्ष्मरूप है, के बराबर का समझने लगता है। इस अवस्था में 'मे' = 'यह हूँ' इस प्रकार की प्रतीति उल्लसित होती है। इसमें 'मे' चैतन्य है और 'यह' प्रकृति है। यहाँ 'मे' और 'यह' दोनों बराबर महत्त्व के होते हैं। अभी भी द्वैतभान स्पष्ट है। इसके अनन्तर, वह 'पुरुष' सूक्ष्म प्रपञ्च के साथ तादात्म्य बोध करने लगता है और 'यह = मे हूँ' ऐसी प्रतीति उसके विमर्शशक्ति में भासित होने लगती है। इस परिस्थिति में 'यह' अद्य को प्रधानता मिलती है। इस अवस्था को 'ईश्वरतत्त्व' कहते हैं।

धीरे-धीरे 'यह' अद्य 'मे' में लीन हो जाता है और 'मे हूँ' इतनी ही प्रतीति रह जाती है। किन्तु फिर भी द्वैतभान स्पष्ट है। 'मे' और 'हूँ' ये दोनों स्वरूप 'विमर्श' में भासित होते हैं। इस अवस्था को 'सदाशिव' तत्त्व कहते हैं।

अब इस 'हूँ' को भी दूर करना उचित है। परन्तु इससे भी सूक्ष्म-भूमि में जब साधक प्रवेश करता है तब उसे केवल 'अहं' की प्रतीति देल पड़ती है। इसे 'शक्ति-तत्त्व' कहते हैं। यही 'परमशिव' की 'उन्मोलनावस्था' है। इसी अवस्था में साधक 'परमशिव' के स्वरूप को समझ सकता है। यही आत्मा के आनन्द-स्वरूप का प्रथम बार भान होता है। यही 'शक्ति' और 'शक्तिमान्' की युगल मूर्ति है। यह अवस्था भी एक प्रकार से 'द्वैत' की ही है, किन्तु वस्तुतः कहना बटिन है कि 'ईत है या अईत'। यह 'ईत' भी है और 'अईत' भी है। यह अवस्था अन्त में 'परमशिव' में लीन हो जाती है। यही 'शिवतत्त्व' है।

चिन्मय सागरतत्त्व की अवस्था—यहाँ पट्टेचर विज्ञान अपने अस्तित्व को परमशिव में लीन कर देता है। किन्तु परमशिव में लीन होने पर भी कोई तत्त्व अपने स्वरूप को नष्ट नहीं करता। सभी तत्त्व 'परमशिव' में लीन होकर 'चिन्मय' हो जाते हैं। यही मनुष्य-जीवन तथा दर्शन का चरम लक्ष्य है। यहाँ शुद्ध अईत है। चिन्मय 'शिवतत्त्व' में सभी 'चिन्मय' हो जाते हैं। वस्तुतः शिवशक्ति के 'सागरतत्त्व' की अवस्था तो यही है। अतएव यथार्थ में 'अईत' तत्त्व का ज्ञान यही होना है।

जीवितावस्था में स्थूल-शरीर को धारण विधे हुए यदि यह ज्ञान होता है तो उसे 'जीवन्मुक्ति' कहते हैं। इस अवस्था में भी अविचलरूप में एक 'चिन्' ही रहता है। संविद्धता शक्ति इस अवस्था में भी रहती है, अतः जीवन्मुक्ति एव चिदानन्द का लाभ जीवन्मुक्त को भी होता है। शरीर के पतन के पश्चात् वह 'परमशिव' ही में प्रविष्ट और उसी में लीन हो जाता है।

आलोचन

जैसा ऊपर कहा गया है समस्त विश्व एक ही 'शक्ति' और 'शक्तिमान्' का उल्लसित रूप है। सभी ध्वनय हैं। परमशिव सर्वथा स्वतन्त्र होकर बिना किसी की सहायता से, केवल अपनी ही 'शक्ति' से, सृष्टि को लीला के लिए उद्गमित करते हैं और लीला का संवरण भी कर लेते हैं। वस्तुतः यहीं आकर साधक को 'एकमेवा-द्वितीयं मेहं नानास्ति किञ्चन,' तथा 'सर्वं सत्त्विजं ब्रह्म' का वास्तविक अनुभव होता है।

यहीं भारतीय दर्शन के पूर्णस्वरूप का अनुभव होता है। चार्वाक-भूमि से आरम्भ कर क्रमशः एक भूमि के अनन्तर दूसरी भूमि पर आकर, परमतत्त्व के आभास का अनुभव करता हुआ, साधक सूक्ष्म जगत् की तरफ अग्रसर होता है और धीरे-धीरे इसी परमशिव-तत्त्व में पहुँच कर परमशिव के साथ एक हो जाता है।

इसी प्रकार स्थूल जगत् से सूक्ष्म जड़ परमाणु में, फिर उसी को सूक्ष्मतरु, सूक्ष्मतम, बनाकर साक्ष्य में उसे सत्त्व, रजस् तथा तमस् के स्वरूप में साधक देखता है। उन्हें भी सूक्ष्म दृष्टि से विचार करने पर 'माया' के कञ्चुकों के रूप में परिणत पाता है। उसके पश्चात् यह जड़ माया का रूप चैतन्य रूप 'शुद्धविद्या' के बराबर का हो जाता है। पश्चात् चैतन्य के प्रतीक 'अहं' और जड़ के प्रतीक 'इदं' में गौण-प्रधान तथा प्रधान-गौण-भाव का सम्बन्ध होने लगता है। अन्त में 'इदं' भाव 'अहं' में लीन हो जाता है और इसके भी पश्चात् 'अहं' भाव भी 'परमचैतन्य' में लीन होकर सर्वदा के लिए परमतत्त्व में विलीन हो जाता है। इन सभी बातों को ध्यान में रखकर यह कहा जाता है कि वास्तविक अद्वैततत्त्व का स्वरूप काश्मीरीय शैवदर्शन में ही देखते में आता है, न कि सांकर या अन्य किसी वेदान्त में। अन्त में इसके समर्पण में महामहोपाध्याय श्रीगोपीनाथकविराज ने जो कहा है उसका यहाँ उद्धरण कर इस दर्शन का विचार समाप्त किया जाता है—

'शंकर, ब्रह्म को सत्य और माया को अनिर्वचनीय कहते हैं। इसलिए बाष्प द्वारा जितना ही अद्वैतभाव का उत्कर्ष दिखाने की चेष्टा की गयी है, उतना ही पूर्णभाव के प्रकाश में बाधा पड़ी है। वे 'माया' को सत्य नहीं ब्रह्म और माया के स्वरूप का विचार मान सकते, इसी से उनका अद्वैतभाव 'व्यावृत्तिमूलक' (एक-वृत्तिम), 'संन्यासमूलक' (बेस्ड ऑन रिननसिएशन और एलिमिनेशन) है, 'अनुवृत्ति' किंवा 'ब्रह्ममूलक' '(आल-इम्प्रेसिग) नहीं। 'माया' ब्रह्मसत्ति, ब्रह्माश्रित है, पर 'ब्रह्म' सत्य है, परन्तु विचार

दृष्टि से 'माया' 'सदतद्विलक्षण' है। किन्तु 'माया' को स्वीकार कर उसको ब्रह्म-मयी, नित्या और सत्यस्वरूपा मानने से 'ब्रह्म' और 'माया' की 'एकरसता' हो जाती है। यह 'एकरसता' माया को त्याग कर या कुछ समझकर नहीं, बल्कि उसको अपनी ही शक्ति समझने में है।

बादल के द्वारा दृष्टि शक्ति के ढक जाने पर हम कहते हैं कि 'मेष' ने सूर्य को ढक लिया है, किन्तु यह 'मेष' क्या स्वयमेव सूर्य से ही उत्पन्न नहीं है? क्या 'मेष' सूर्य की महिमा नहीं है? सुतरा जो 'सूर्य' है वही 'मेष' है, क्योंकि वह उसी की 'शक्ति' है। 'मायामेष' भी इसी प्रकार 'ब्रह्म' से आविर्भूत होती है, उसी के आश्रय में आत्म-प्रकाश करती है और उसी में विभाम भी करती है। जो 'माया' है वही 'ब्रह्म' है। 'ब्रह्म' स्वयं ही, मानो अपने को अपने द्वारा, अर्थात् अपनी शक्ति-माया के द्वारा, ढक लेता है, परन्तु ढकने पर भी पूर्णतः ढक नहीं जाता। क्योंकि वह अनावृतरूप है। अतः कहना पड़ता है कि वही अपना 'आवरक' (ढकने वाला) है और वही अपना 'उन्मीलक' (खोलने वाला) है। उसके अतिरिक्त और है ही क्या? 'ब्रह्म' और 'माया' एक ही वस्तु है। 'ब्रह्म' सत्य, 'माया' मिथ्या है, ऐसा कहने पर प्रकारान्तर से द्वैताभास आ ही जाता है। जिस अवस्था में 'माया' मिथ्या है, उस अवस्था में 'ब्रह्म' भी मिथ्या है, क्योंकि 'माया' को मिथ्या अनुभव करते ही 'माया' की सत्ता का स्वीकार करना अपरिहार्य हो जाता है, और 'माया' को स्वीकार करने से ही उस अवस्था में जो 'ब्रह्म' बोध होता है, वह 'मायाकल्पित' वस्तु है। यह बात वेदान्ती को भी किसी न किसी प्रकार स्वीकार करनी ही पड़ती है। इधर 'माया' को सत्य समझने में 'ब्रह्म' भी सत्य हो जाता है। 'माया' की विचित्रता के अनुसार यह 'ब्रह्मबोध' भी विचित्र ही होगा और वह सभी बोध समानरूप से सत्य होंगे। उस समय जगत् के वास्तु पदार्थ ब्रह्मरूप में प्रतिभात होंगे। सब ही सत्य है, सभी विस्मय और आनन्दमय है, इस तत्त्व की उपलब्धि होगी। 'सर्वं सत्त्विबं ब्रह्म' यह उपनिषद् वाक्य उस समय सार्थक हो जायगा। 'माया' अथवा तत्प्रसूत जगत् का त्याग करके नहीं, बरं उसको साक्षात् 'ब्रह्मशक्ति' और उसके विकासरूप में अनुभव करने से, व्यलिप्त करने से ही जीवन की सार्थकता सम्भव हो सकती है।

'शक्ति' सत्य है, गुणों 'जीव' और 'जगत्' भी सत्य है—मिथ्या नहीं है, इसलिए सभी वस्तुतः 'शिवमय' है। यह वैचित्र्य एक ही विलास है, भेद-अभेद का ही आत्मप्रकाश है, शक्तिरूप किरणरूपि शिवरूप सूर्य का अपना ही स्फुरण-भास है, अन्य कुछ भी नहीं। भगवान् शंकराचार्य के 'समः प्रकाशवद्विद्वद्योः' पद की

भारतीय-दर्शन एक प्रकार से भिन्न-भिन्न स्तर पर, भिन्न-भिन्न भूमि के अनुरूप, एक व्यावहारिक-शास्त्र है तथापि यह अनुभव करने का ही विषय है। अनुभव करने के बिना हमके उद्देश्य को लोप नहीं समझ सकने और फिर तदनुरूप इसके ज्ञान से व्यावहारिकता (practicability) का भी ज्ञान नहीं प्राप्त कर सकते। तत्त्व के साक्षात्कार के बिना इसके स्वरूप का ज्ञान होना अमम्भव है। इसका हमारे व्यावहारिक जीवन में घनिष्ठ सम्बन्ध ही नहीं, प्रत्युत हमारा 'जीवन' और 'भारतीय दर्शन' दोनों एक ही तत्त्व के दो रूप हैं—एक सैद्धान्तिक और दूसरा व्यावहारिक। भूमि-भेद में व्यवहार में भी भेद है, जिस प्रकार विद्वान्त में भेद है। परन्तु भेद में अभेद है, उसे ही देखना है, उसी का साक्षात् अनुभव करना है। यह अनुभव या दर्शन, शुष्क और नीरस नहीं है। इसमें आनन्द है, स्फुरण है, पूर्णता का ज्ञान है तथा स्वात्मसुख-बोध है। इसी दृष्टि से भारतीय दर्शन का अध्ययन करने से उसके रहस्य का ज्ञान हो सक्ता है, अन्वया नहीं।

पुरुष (पैतल) और प्रकृति—गुणों की साम्यावस्था (जड़)

पुरुष + शुद्धसत्त्व (मोक्षरक्षा में)

पुरुष (बह्य) + माया



शुद्धविद्या या तद्विद्या (= मै = यहू हैं) । इस अवस्था में 'मै' अक्ष और 'यहू' अक्ष दोनों बराबर महत्त्व के हैं ।

स्ववस्तवत्व = (यहू = मै हैं) । यहाँ 'यहू' अक्ष प्रधान हो जाता है और 'मै' अक्ष शीघ्र रहता है ।

सदाशिवतत्त्व = 'मै' 'हूँ' (का बोध)

शक्तिवस्तवत्व = 'मै' का बोध

परमशिवतत्त्व (शिवशक्ति का सामरस्य) । यही ब्रह्मण्ड अद्वैत है ।

चतुर्दश परिच्छेद वैष्णव दर्शन (वैष्णव-सम्प्रदाय)

भारतीय शास्त्रों के दो प्रधान विभाग हैं—निगम और आगम । वेद तथा वेदमूलक ज्ञान एवं त्रिषाप्रधान शास्त्र को 'निगम' कहते हैं । 'आगम' से साधारण रूप में सभी शास्त्र किये जाते हैं, किन्तु जब यह 'निगम' शब्द के साथ-साथ प्रयुक्त होता है, तब इसमें तन्त्र-शास्त्र, या शक्ति या भक्तिप्रधान शास्त्र ही समझा जाता है । इसीलिए 'आगम' शब्द का अर्थ करते हुए प्राचीन ग्रन्थकारों ने लिखा है—

आगम और
निगम

आगतं शिववक्त्रेभ्यो गतं च गिरिजाधरी ।

मतं च वासुदेवस्य तत्समादायममुच्यते ॥

इस श्लोक में 'वासुदेवस्य मतं' यह देखकर 'आगम' के साथ वैष्णव-सम्प्रदाय का संबंध भी स्पष्ट हो जाता है । इसमें भक्ति की प्रधानता है, और प्रायः यह शास्त्र शिवपार्वती के संवाद-रूप में पूर्व में रहा है, ऐसा माना जाता है । ज्ञान, इच्छा और क्रिया—ये सब भक्ति के व्याप्य हैं और उन्हीं को पुष्ट करते हैं । नारद ने भी अपने 'भक्ति-सूत्र' में कहा है—

भक्ति का
महत्त्व

'सा तु कर्मज्ञानयोगेभ्योऽप्यधिकतरा'

अर्थात् कर्म, ज्ञान और योग से भी बढ़ कर 'भक्ति' है । 'देवीभागवत' में भी कहा गया है—

‘मत्सेवातोऽधिकं किञ्चित् नैव जानाति कहिञ्चित्’

आगम के अनुसार मोक्ष भी ‘भक्ति’ का व्याप्य ही है, जैसा कि ‘नारदपंचरात्र’ में कहा गया है—

हरिभक्तिमहादेव्याः सर्वा भुक्त्यादिसिद्धयः ।

भुक्तयश्चाद्भुतास्तस्याः घोटिकावदनुव्रताः ॥

अर्थात् हरि के भक्ति तो महादेवी है, और मुक्ति, भक्ति, आदि उनकी घोटियाँ हैं। अतएव मुमुक्षुओं को भक्ति ही को ग्रहण करना चाहिए। इसीलिए नारद ने कहा है—

‘तस्मात् सर्वं प्राप्या मुमुक्षुभिः’

इनके मत में ‘पराभक्ति’ ही जीवन का परम पुरोपार्थ है।

भक्तिशास्त्र के अनेक प्राचीन आचार्य हुए हैं—पाराशर्य, गण, शाण्डिल्य, नारद, कुमार, शुक, विष्णु, कौण्डिन्य, शेष, उद्धव, अरुणि, बलि, हनुमान्, विभीषण, काश्यप तथा वादरामण ।^१ किन्तु इन सभी आचार्यों ने अपने भिन्न-भिन्न ग्रन्थ लिखे या नहीं, यह मालूम नहीं। केवल नारद और शाण्डिल्य के भक्ति-ग्रन्थों से हम परिचित हैं। इसके अतिरिक्त काफी के किसी दाक्षिणात्य विद्वान् के घर से एक और भी भक्तिग्रन्थ-ग्रन्थ मिला है, जो कि ‘सरस्वतीमन्त्र स्टीडीज’ में प्रकाशित हुआ है।^२ इसी भक्ति-शास्त्र के बल पर ‘पंचरात्र’ और ‘भागवत’ सम्प्रदायों ने अपने अपने अस्तित्व को स्थिर किया है। ये दोनों सम्प्रदाय यद्यपि इन समय एक ही हो गये हैं, किन्तु पहले दोनों अलग-अलग थे। इस समय ये दोनों ही वैष्णव-सम्प्रदाय के नाम से विख्यात हैं। इन्हीं के अन्तर्गत ‘त्रिदण्डी’ सम्प्रदाय भी था। यह बहुत प्राचीन सम्प्रदाय है।

^१ ७.३७ ।

^२ ४.३३ ।

^३ ‘नारदसूत्र’, १०-२३; ‘शाण्डिल्यभक्तिसूत्र’, २.१.२९-३० ।

^४ भाग २, पृष्ठ ७४-८१ ।

पञ्चदश परिच्छेद

भेदाभेद दर्शन

(भास्कर-वेदान्त)

वेदान्तसूत्र में सात प्राचीन वेदान्तियों के मतों की खर्चा है। उनमें से 'आ-
 समरस्य' तथा 'औदुलोमी' भेदाभेदवाद के पोषक थे। इनके अतिरिक्त 'भर्तृप्रपञ्च'
 भी भेदाभेदवादी थे। साथ ही साथ 'भर्तृप्रपञ्च' तथा 'ब्रह्मदत्त'
 भेदाभेदवाद की परम्परा ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी थे। इनमें यह स्पष्ट मालूम होता है
 कि प्राचीन काल में भी ये मत प्रसिद्ध थे। परवर्ती काल में
 'भास्कर' ने भी भेदाभेदवाद तथा ज्ञानकर्मसमुच्चयवाद को स्वीकार किया।
 उपर्युक्त वेदान्तियों में केवल 'भास्कर' ही का एक-मात्र ग्रन्थ हमें इस समय
 उपलब्ध है। इनका मत खतन्त्र है। शंकराचार्य के समकालीन अथवा ठीक
 परवर्ती यह थे। इसलिए इनके विचारों का यहाँ उल्लेख करना अनुचित
 न होगा।

नवम शतक के प्रारम्भ ही में भास्कर का समय बहा जा सकता है। पद्मपादा-
 चार्य की 'विज्ञानदीपिका' की 'विवृति' में इनका उल्लेख है। दशम शतक के
 बृहद् वाचस्पतिमिश्र ने 'भामिनी' में इनके मत की खर्चा नाम
 भास्करनवमशतक लेकर की है।^१ यामुनाचार्य (एकादश शतक), जिम्मुषाचार्य
 (तेरहवीं सदी), वर्धमान उपाध्याय (चौदहवीं सदी), आदि लोगों ने इनकी
 खर्चा की है।

^१ कारिका १४, १ -

^२ ब्रह्मसूत्र, ३-३-२८-२९।

दीर्गवगम्प्रदायों में एक 'विदग्धी' गम्प्रदाय भी था। उसी गम्प्रदाय के आचार्य भास्कर थे। इनका एह-मात्र ग्रन्थ ब्रह्मसूत्र पर 'भाष्य' है। गम्भवन्. छान्दोग्य उपनिषद् की व्याख्या भी इन्होंने की थी।^१

'भास्कर' भी ज्ञानकर्मसमुच्चयवादी थे। इनका कहना है कि केवल 'ज्ञान' में मोक्ष नहीं होता, 'कर्म' की भी आवश्यकता है। 'ज्ञान' की उन्नति श्रवण, मनन वगैराचारों में होनी है, 'कर्म' में नहीं। इनीत्यादि किस प्रकार ज्ञान प्राप्ति के लिए शम, दम, आदि योगाचारों का अनुष्ठान जीवन भर करना आवश्यक है, उसी प्रकार आश्रम कर्मों का अनुष्ठान भी आवश्यक है, तभी मोक्ष मिलता है, अन्यथा नहीं। कर्म का त्याग किसी भी अवस्था में नहीं हो सकता। भास्कर का कहना है कि ब्रह्मसूत्रकार का भी यही अभिप्राय है।^२

भास्कर का
सिद्धान्त

इनका दूसरा सिद्धान्त है कि सगारावस्था में 'जीव' परमात्मा में मिश्र है, किन्तु मोक्षावस्था में यह परमात्मा में मिल जाता है। इसलिए जीव और परमात्मा में भेद और अभेद दोनों हैं। वस्तुतः 'जीव' तथा 'परमात्मा' में स्वभाव ही से 'अभेद' है, किन्तु संसाररूपी उपाधि के कारण 'भेद' भी है। यही 'भेदाभेदभाव' भास्कर का सिद्धान्त है।

ये दो बातें भास्कर-वेदान्त के मुख्य प्रतिपाद्य विषय हैं। इन्हींको ध्यान में रखकर इन्होंने ब्रह्मसूत्र पर भाष्य लिखा है।

तत्त्वविचार

भास्करमत में एक-मात्र तत्त्व 'ब्रह्म' है। इसी को 'परमात्मा' तथा 'ईश्वर' भी कहते हैं।^३ आगम ही के द्वारा इस तत्त्व का ज्ञान हो सकता है। यह सत् और अद्वितीय है। जगत् का उपादान कारण भी 'ब्रह्म' है। यह सत्कार्यवादी है। अतएव 'कारण-ब्रह्म' में ही कार्य-ब्रह्म विद्यमान रहता है, यह इनका कथन है।

ब्रह्मतत्त्व

^१ छान्दोग्ये घायमेवायोंप्रमाभिः प्रदर्शितः—भास्करभाष्य, ३-१-८।

^२ अत्र हि ज्ञानकर्मसमुच्चयान्मोक्षप्राप्तिः सूत्रकारस्याभिप्रेता—भास्करभाष्य, पृष्ठ २ (काशी संस्करण)।

^३ ब्रह्मसूत्रभाष्य, पृष्ठ ६-७।

‘ब्रह्म’ का स्वाभाविक परिणाम भास्कर मानते हैं। इनमें अचिन्त्यशक्ति है और उनके ही विशेष-शक्ति से सृष्टि और उसकी स्थिति निरन्तर चलती रहती है।

ब्रह्म का
स्वाभाविक
परिणाम

जिस प्रकार स्वभावतः गाय के घन से दूध निकल पड़ता है, उसी प्रकार स्वभाव से ही इनमें सृष्टि रूप में परिणाम होता है। सृष्टि करने में ‘जीवात्मा’ की तरह इनकी शक्ति क्षीण नहीं होती। इसलिए भाष्य में ब्रह्म के सम्बन्ध में कहा है—‘अप्रच्युत-स्वरूपस्य’। एक-मात्र इसका दृष्टान्त मकड़ा में मिलता है, जैसे अप्रच्युतस्वरूप (मकड़े का) सन्तु ही (जालरूप) पररूप में परिणत होता है और जैसे अप्रच्युतस्वभाव ‘आकाश’ से ही वायु की उत्पत्ति होती है, उसी प्रकार अप्रच्युतस्वभाव ‘ब्रह्म’ से जगत् परिणमित होता है। परिणाम में ब्रह्मरूप जगत् हो जायगा, किन्तु जगत्-रूप ब्रह्म नहीं होता।

निरवयव ही होने के कारण ब्रह्म का ‘परिणाम’ होता है। इनके मत में वस्तुतः सावयव वस्तु का ‘परिणाम’ हो नहीं सकता। ‘परिणाम’ तो स्वभाव में होता है। सावयव या निरवयव होना परिणाम का प्रयोजक परिणाम का कारण नहीं है। इसीलिए दूध से दधि होता है, न कि जल से, क्योंकि

पंजाब नेशनल बैंक

[मुख्य कार्यालय : पार्लियामेंट स्ट्रीट, नई दिल्ली.]

1 PUNJAB NATIONAL BANK

(HEAD OFFICE : PARLIAMENT STREET, NEW DELHI.)

CHITANE

| | |
|--|-------------------------|
| वास्तु/चुनन लेखा संख्या C.A./S.P. A/C NO. 2688 | दिनांक DATE 29-10-74 |
| जमा करने के खाते का नाम PAID-IN TO THE CREDIT OF Hunda Vardan | |
| AMOUNT IN WORDS Rs one hundred | |
| रकम अक्षरों में sixty eight only | |
| बैंक लेखा तथा बैंक का नाम C/COUNT NO. & NAME OF BANK | |
| 168. | |
| प्रबन्धकारी के हस्ताक्षर SIGNATURE OF OFFICER | |

अवयव का भी
‘रह मनेगी।’
‘रहना है।’

र वह जगत्
स्व परिणाम
में में एवमा
अभिधायि
रूपर। यही

‘२५; स हि
स्व परिणाम-

CHITANE

29 OCT 74

यद्यपि पूर्ण स्वानन्त्य एक-भाव 'ब्रह्म' ही में है, किन्तु किमी रूप में योही स्वानन्त्या 'जीव' में भी है। प्रत्यक्ष ब्रह्म में विद्यमान पदार्थ जगत् में है, सभी आने विवृतिरूप का परिवर्तन कर देने है। तब निविकार होकर 'ब्रह्म' में लय को प्राप्त करने है।

कार्यकारणभाव के सम्बन्ध में भास्कर का कहना है कि कार्य 'गन्' है। कारण ही भिन्न-भिन्न अवस्था को प्राप्त कर कार्य का रूप धारण कर देता है। एकमात्र तत्त्व 'ब्रह्म' है। यही 'परिणाम' के द्वारा जगत् के रूप में परिणमित हो जाता है। 'प्रपञ्च' 'ब्रह्म' का 'धर्म', या एक 'अवस्था' है। इसलिए ब्रह्म और जगत् की मत्ता में कोई भेद नहीं है। इसलिए कार्य और कारण में कोई भी भेद नहीं है।^१ यह भी 'सत्कार्यवाद' को स्वीकार करते हैं। ऐसा होने पर भी जब 'कारण' कार्यरूप में परिणत होता है और एक भिन्न आकार धारण कर देता है, तब दोनों में वस्तुतः किमी तरह का भेद हो ही जाता है। इसीलिए 'घटाकाश' घट के नष्ट हो जाने से, घट में बहुमूर्त आकाश में लीन हो जाता है। 'जीव' अपने उपाधि के नष्ट हो जाने से, ब्रह्म में एक हो जाता है। यही तो 'भेदाभेदवाद' है। कार्य से भेदाभेद का पना चलता है। शक्ति और शक्तिमान् में अमेद और भेद दोनों ही ठीक हैं। शक्तियान् के एक होने पर भी शक्तिगत भेद का निराकरण नहीं किया जा सकता है। यही भास्कर ने कहा है—

'तस्मात् सर्वमेकानेकात्मकम्, नात्यन्तं भिन्नमभिन्नं वा'

अवस्था और आवृत्ति के भेद से कार्य और कारण में भेद है, अन्यथा नहीं। जीव और प्रपञ्च ये दो शक्तिमान् ब्रह्म की शक्तियाँ हैं। इसीलिए प्रलयारम्भा में 'प्रपञ्च' और मुक्तावस्था में 'जीव' ब्रह्म में लय को प्राप्त करते हैं।

जगत् मिथ्या नहीं है—'प्रपञ्च' ज्ञानी के लिए भी सत्य है, क्योंकि वह उसे ब्रह्म की शक्तिरूप में देखता है और अज्ञानी के लिए तो सत्य है ही। भास्कर का कहना है कि जगत् को मिथ्या तो किसी ने देखा नहीं है।

जीव—'जीव' ब्रह्म की 'भोक्तृशक्ति' है, आकाश आदि उनकी 'भोग्यशक्ति' है। अज्ञान और कर्म के कारण 'जीव' बन्धन में पड़ गया। संसारावस्था ही में यह 'जीव' रहता है, मुक्ति में तो परमात्मा में लीन हो जाता है। यह नित्य और

‘अणु’ रूप है। ‘अणु’ परिमाण के होने ही के कारण मरने पर एक शरीर को छंड दूसरे में प्रवेश कर सकता है।^१ ‘अणु’ होने पर भी ‘जीव’ को समस्त शरीर का मुख, दुःख, आदि का ज्ञान होता है। परन्तु यह ‘अणुत्व’ भी औपार्थिक और अस्वाभाविक है। जब तक द्वैतमान रहता है, तभी तक यह रहता है, बाद की तो परमात्मा के स्वरूप का हो जाता है। इसी प्रकार ‘कर्तृत्व’ भी जीव का स्वाभाविक धर्म नहीं है, अन्यथा जीव को मुक्ति ही नहीं मिलती। मुक्ति में परमात्मा में लीन हो जाने से इसका ‘कर्तृत्व’ भी जाता रहता है।

मुक्ति—उपाधियों से मुक्त होकर जीव के अपने स्वाभाविक स्वरूप धारण करने को ‘मुक्ति’ कहते हैं। इसके दो भेद हैं—‘सद्बोमुक्ति’ और ‘कर्ममुक्ति’। जो साक्षात् कारण-स्वरूप ‘ब्रह्म’ की उपासना करने पर ‘मुक्ति’ पाते हैं, वह ‘सद्बोमुक्ति’ है, क्योंकि यह तत्क्षण से प्राप्ति होती है और जो कार्य-स्वरूप ब्रह्म के द्वारा ‘मुक्ति’ पाते हैं, उनकी मुक्ति ‘कर्ममुक्ति’ है। अर्थात् अच्छे कार्य करने से मरने पर देवयानमार्ग से अनेक लोकों में घूमते हुए हिरण्यगर्भ के साथ वे जीव ‘मोक्ष’ पाते हैं।

जीवमुक्ति नहीं मानते—शरीर के पतन होने ही से ‘मुक्ति’ होती है। अतएव इन के मत में ‘जीवमुक्ति’ की अवस्था नहीं है।^१

‘मुक्ति’ देने वाला परदार्य ज्ञान तो जीवन भर श्रवण, मनन, आदि उपासना तथा कर्मानुष्ठान करने से मिलता है। मोक्ष के लिए चेष्टा करने से मनुष्य को ‘मुक्ति’ नहीं मिलती, किन्तु कर्मानुष्ठान से। यह श्रध्दा, दम आदि योगानुष्ठान से होता है। इस ‘योग’ के बारम्बार अभ्यास से ‘मुक्ति’ मिलती है।

मुक्तिदशा में ‘सम्बोध’ या ‘ज्ञान’ जीव या आत्मा में रहता है। मुक्त-जीव मन के द्वारा मुक्ति में आनन्द का अनुभव करता है। परमात्मा में राग से ‘मोक्ष’ और मसार में राग से ‘बन्धन’ होता है।

^१ भाष्य, १-२-१; १-३-१३; ३-२-२२।

^२ भाष्य, ३-४-२६।

कर्म की आवश्यकता—जिस प्रकार अणुवर्ग के लिए पदार्थ ज्ञान अतिशय है, उसी प्रकार जीवन भर आध्यात्मिक कर्म करने की अपेक्षा रहती है।^१ जब तक आजीवन कर्म करते जा रहा जाय, तब तक दुःख-बीज का नाश नहीं होगा।

विद्या के द्वारा श्रवण आदि के निरन्तर अभ्यास में अज्ञान का नाश होता है। आजीवन कर्म के अभ्यास ही से ज्ञान को वाक्कर मायक के शरीर का पतन हो जाता है, सभी 'भेद-ज्ञान' का नाश होता है। संसारी तथा पारलौकिक कर्म का भी क्षय हो जाता है और 'जीव' सर्वज्ञत्व आदि को प्राप्त करता है और उसका 'वस्तुत्व-ज्ञान' नष्ट हो जाता है। ज्ञान से, 'प्रारब्धकर्म' को छोड़ कर, अन्य सभी कर्म नष्ट हो जाते हैं, 'प्रारब्ध' तो भोग ही से नष्ट होता है।^२

निवृत्तिमार्ग की प्रक्रिया—भास्कर के मन में निवृत्तिमार्ग का प्रसंग है कि सब से पहले बाह्येन्द्रियों का व्यापार मन में गम्यमान होना है। मन का व्यापार ज्ञानामिका बुद्धि में, बुद्धि को महान् आत्मा में, या भोक्ता योगान्ध्यास में, स्थापना करनी चाहिए। परचान् महान् आत्मा को, अर्वात् जीवात्मा को, दान्त, प्रपञ्चातीत, सर्वव्यापी, परमात्मा के माय समुक्त कर 'स एवाहमस्मि'—'वही मैं हूँ' इस प्रकार की भावना करनी चाहिए। यही योगान्ध्यास है। इसमें सिद्धि मिलने से विष्णुपद की प्राप्ति होती है।

भास्करमत में 'ब्रह्म' की प्राप्ति के लिए 'चित्त को एकाग्रता' को 'ध्यान', ध्यान, धारणा एवं समाधि का अर्थ प्राण, इन्द्रिय, बुद्धि और मन के 'युगपत्संघान' को 'धारणा' तथा श्रद्धा और प्रयत्न के साथ-साथ निरत्य 'चिन्ता' को 'समाधि' कहते हैं।

इस प्रकार संक्षेप में भास्करमत का विचार समाप्त हुआ।

^१ भाष्य, १-१-४।

^२ भाष्य, ४-१-१५।

षोडश परिच्छेद विशिष्टाद्वैत दर्शन (रामानुज-वेदान्त)

यह मत श्री-सम्प्रदाय^१ के नाम से प्रसिद्ध है। इसका प्रधान केन्द्र तामिल प्रान्त कहा जा सकता है।^२ इस प्रांत के इतिहास से ज्ञात होता है कि वही बहुत पूर्व वैष्णव-धर्म-प्रवर्तक बार्ह भक्त हुए थे जिनके नाम हैं— श्री-सम्प्रदाय की गुरुपरम्परा सरोयोगिन्, भूतयोगिन्, महद्योगिन् या श्रान्तयोगिन्, भक्ति-सार, सठकोप, मधुरकवि, कुलदेवर, विष्णुचित्त, गोदा, भक्ताग्निरेणु, योगिब्राह्मण और परकाल।^३ इनके बाद छः वैष्णवाचार्य हुए, जिन में नाथमुनि^४ और उनके पीछे यामुनाचार्य बहुत प्रसिद्ध थे। मध्यबीविमट्ट और कृष्णपाद भी प्राचीन आचार्य थे।^५ कह।

^१ इसे 'श्री'-सम्प्रदाय इसलिए नहीं कहते कि इसमें 'लक्ष्मी' श्री नारायण के साथ-साथ पूज्या है, और इसलिए यह एक प्रकार का शाक्तदर्शन कहा जा सके, किन्तु इस सिद्धान्त में सर्वत्र 'श्रीशब्द' का प्रयोग केवल 'आदर' का द्योतक है। ये लोग हर नामों के पहले 'श्री' लगाते हैं, जैसे ब्रह्मपूज के ऊपर श्रीरामानुजाचार्य के भाष्य का नाम 'श्री-भाष्य' है। इसी तरह से ये लोग वैष्णव को 'श्री-वैष्णव' कहते हैं, इत्यादि। अर्थात् इनके मत में 'श्रीशब्द' का प्रयोग केवल 'आदर' के अर्थ में सर्वत्र किया गया है।

^२ श्रीमद्भागवत, ११-५-३८-४०।

^३ एल् कृष्णास्वामी ऐयंगर,—लाइफ एंड टाइम्स इत्यादि, पृष्ठ ३-४।

^४ तत्त्वमुक्ताकलाप के अंत में।

^५ तत्त्वत्रयभाष्य, पृष्ठ २, ५।

जाता है कि यामुनमुनि दगरी घनाम्नी में हुए ।^१ यह परमात्ममुनि के शिष्य थे । 'योगनरत्न' और 'योगरहस्य' इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं ।^२ इनके बाद यामुनाचार्य हुए जिन्होंने वैष्णव-मठप्रदाय को वैदिक सिद्ध करने का पूर्ण प्रयत्न किया ।

यामुनाचार्य 'भागवतप्रामाण्य', 'महापुरुषनिर्णय', 'निदिधनय', 'गीतार्थ-नूपुर', 'बन्धु इत्योषी' तथा 'श्यामरत्न' इनके प्रसिद्ध ग्रन्थ हैं । यामुनमुनि श्रीरंगम में रहने थे ।

यामुनमुनि के प्रधान-शिष्य प्रसिद्ध श्रीरामानुजाचार्य थे । रामानुज का दूगग नाम लक्षण था । इनका जन्म १०१७ ई० में हुआ । इनके पिता का नाम केमव था, जो रामानुज के जन्म के कुछ ही दिन बाद परलोक निगारे ।

रामानुजाचार्य बाल्यावस्था में मापारण शिक्षा प्राप्त कर इन्हें वेदान्त पढ़ने की उषाट इच्छा हुई, और यह अपने मोनी के पुत्र गोविन्द के माथ काशी आकर 'पादवप्रकाश' से वेदान्त पढ़ने लगे । किन्तु यहाँ उन्हें सन्तोष नहीं हुआ । इतने में यामुनमुनि ने रामानुज के मुँहों से प्रसन्न होकर इन्हें श्रीरंगम बुलाया । परन्तु रामानुज के श्रीरंगम पहुँचने के पूर्व ही यामुनमुनि का देहान्त हो चुका था । श्रीरंगम पहुँच कर रामानुज ने 'वादरायणसूत्र' के ऊपर एक भाष्य रचने की प्रतिज्ञा की, और पुनः काशी लौट कर चले आये । पेरि अन्वि-नामक मन्थामी से इन्होंने मन्थास ग्रहण किया, पुनः श्रीरंगम जाकर स्थिर हो गये । इसके पश्चात् अपने एक शिष्य, जिसे 'बोधायनवृत्ति' कण्ठस्थ थी, की सहायता से रामानुज ने 'बो-भाष्य' की रचना की और बाद में 'वेदातसार', 'वेदार्थमण्ड', 'वेदान्तदीप' तथा 'गीताभाष्य' आदि ग्रन्थों की भी रचना की ।

इनके अनुयायियों में 'तत्त्वत्रय' के रचयिता लोकाचार्य, 'चंचरात्ररक्षा', आदि ग्रन्थों के कर्ता वेदान्तदेशिक, 'यतीन्द्रमतदीपिका' के रचयिता श्रीनिवासाचार्य आदि बहुत प्रसिद्ध विद्वान् हुए हैं ।

^१ सर एस० रायाकृष्णन्—इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ ६६८ ।

^२ रायाकृष्णन्—इंडियन फिलासफी, भाग १, पृष्ठ ६६८ ।

^३ कहा जाता है कि बोधायन ने ब्रह्मसूत्र पर एक 'वृत्ति' लिखी थी । किन्तु यह उपलब्ध नहीं है । कुछ लोगों का विश्वास है कि इसी 'वृत्ति' में ब्रह्मसूत्र का वास्तविक अभिप्राय स्पष्ट किया गया है ।

तत्त्वविचार

रामानुज के अनुसार 'चित्', 'अचित्' और 'ईश्वर' ये ही तीन मूल-तत्त्व हैं। इनमें 'ईश्वर' तो प्रधान अती है, और 'चित्' तथा 'अचित्' इसके दो विशेषण या अंग हैं। इसीलिए यह मत 'विशिष्ट-अद्वैतवाद' कहलाता है।

१—चित्तरव

चित्-तरव ही 'जीवात्मा' है, जो देह, इन्द्रिय, मन, प्राण तथा बुद्धि से भिन्न है। यह स्वप्रकाश, आनन्दरूप या सुखरूप, नित्य, अणु, अव्यक्त या अतीन्द्रिय, अचिन्त्य, निरवयव, निर्विकार है तथा ज्ञान का आश्रय है। ईश्वर इसका नियामक है, अर्थात् 'ईश्वर' की बुद्धि के अधीन इसका सब व्यापार होता है। 'ईश्वर' ही इसका धारक है और यह 'ईश्वर' का अंगभूत भी है।^१

जीवात्मा का ज्ञान सर्व-व्यापक है इसीलिए इसे भोग में कोई भी प्रतिबन्धक नहीं होता, और एक ही काल में एक आत्मा अनेक शरीर ग्रहण कर सकती है।^२ यही जीव 'माता' 'भोक्ता' और 'कर्ता' है। सारी कार्यों के प्रति आत्मा में स्वाभाविक 'वत्त्व' नहीं है।^३ जीव में जो 'स्वातन्त्र्य' है, वह 'ईश्वर'-प्रदत्त है। इन दोनों में सौम्य-शैवक-भाव है। जीव जो कुछ करता है, सब ईश्वर-प्रेरित होकर ही करता है।^४

जीवात्मा के तीन भेद हैं—'बद्ध', 'मुक्त' तथा 'नित्य'।

(१) बद्धजीव—'बद्ध' उन्हें कहते हैं जिनका सासारिक जीवन अभी समाप्त नहीं हुआ है। इनके रहने का स्थान चौदहो भुवन हैं। ब्रह्मा से लेकर अति तुच्छ कीड़े मकोड़े तक सभी जीव 'बद्ध' हैं।

इन बद्ध जीवों की उत्पत्ति के सबन्ध में कहा गया है कि भगवान् के नाभिकमल से ब्रह्मा हुए और उनसे श्व, सनक, सनन्दन,

^१ तत्त्वत्रय, पृष्ठ ५, २४।

^२ तत्त्वत्रय, पृष्ठ १३।

^३ तत्त्वत्रय, पृष्ठ १९-२०।

^४ तत्त्वत्रय, पृष्ठ २०-२१।

मनानन तथा मनकुमार, नारद आदि 'देवर्षि', वसिष्ठ, मृग, आदि 'ब्रह्मर्षि', तथा पुष्पगन्ध, अरीचि, दश, वज्र आदि भी 'प्रजापति' उत्पन्न हुए ।^१ इनमें देवगण, इन्द्र, वसिष्ठ, यम, वैश्वदेव, वरुण, मरुत, कुबेर, ईश, ब्रह्मा तथा अनन, ये दश 'विक्रान्त', विश्वभूत, विश्विन्, विश्व, प्रभु, गिनि, मनोदत्त, अद्भुत, विदित, वसिष्ठ, इन्द्र, गुणादि, गुणीनि, वसुधाता तथा विश्वर्षि ये चौदह 'इन्द्र', स्वयम्भुव, स्वार्थोक्ति, उताम, नामम, रैवत, वायुव, वैश्वन्त, गार्वाग, दत्तमावर्गि ब्रह्मावर्गि, धर्ममावर्गि, ऋगावर्गि, देवमावर्गि तथा इन्द्रमावर्गि ये चौदह 'मनु', अमुर, त्रिभुवन, मित्र; ययव, विप्रर, विपुल; विद्यापर आदि; धर, ध्रुव, मोम, विष्णु, अनिल, अनल, प्रपुत्र, तथा प्रभास ये भाट 'बभ्रु'; अत्र, एषान्, अत्रिर्बुध्न, पिताही, आराजिन, भूयव, महेव, वृषावर्गि, शम्भु, हरण तथा ईश्वर ये ग्यारह 'वज्र'; विश्वमान्, अर्यमा, वृषा, स्वष्टा, गरिमा, भग, धाना, विषाना, वरुण, मित्र, शक्र तथा उदन्त ये बारह 'आश्रित्य', दोनों अश्विनीकुमार; दानव, यक्ष, राक्षस, निगाध, गृह्यक आदि 'देवयोनि', ब्राह्मण, क्षत्रिय, वैश्य तथा शूद्र आदि 'मनुष्यगण'; वसु, मृग, पथी, सरीसृप, पनप, बीट आदि 'तिर्यक्-गण', वृक्ष, गुल्म, लता, वीर्य तथा तृण आदि 'स्वावर'; ये सब समस्त उत्पन्न हुए ।

इनमें से तिर्यक्-गण, स्वावर, आदि को छोड़ अन्य सब 'शास्त्रवश्य' कहलाते हैं । इनमें से कुछ तो 'भोग' की इच्छा रखते हैं, और कुछ 'मोक्ष' की । भोगियों में भी कुछ तो 'अर्थ' और 'काम' को अपना ध्येय मानते हैं, और कुछ केवल 'धर्म' की । धार्मिक बुद्धि वाले 'परलोक' को मानते हैं, तथा देवताओं एवं भगवान् में श्रद्धा और भक्ति रखने हैं । भूक्ति की इच्छा रखने वाले कुछ तो केवल ज्ञान द्वारा 'प्रकृति' तथा 'पुरुष'

^१ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ ३२ । यहाँ 'मनुस्मृति' में लिखा है कि ब्रह्मा ने प्रजाओं को उत्पन्न करने के लिए दश प्रजापति बनाये, जिन्हें 'ब्रह्मर्षि' कहते हैं । इन के नाम हैं—सरीजि, अत्रि, अंगिरा, पुलस्त्य, पुलह, ऋतु, प्रचेता, वसिष्ठ, भृगु और नारद—१-३४-३५ ।

के 'विवेक' को ही अपना ध्येय समझते हैं, कुछ 'भक्ति' तथा 'प्रपत्ति' के द्वारा भगवान् में लीन हो जाना अपना कर्त्तव्य समझते हैं ।

भक्ति के अधिकारी—इस भक्ति मार्ग में देवताओं के अतिरिक्त, केवल ब्राह्मण, क्षत्रिय, तथा वैश्य ही को अधिकार है, शूद्र को नहीं । जो सब तरह से दरिद्र है, तथा जिन्हें भगवान् की शरण छोड़ अन्य उपाय न हो तथा जो अपना सर्वस्व भगवान् को समर्पण कर दें, वे ही 'प्रपन्न' कहलाते हैं । इनमें से कोई तो भगवान् द्वारा धर्म, अर्थ और काम इन तीनों की प्राप्ति को अपना ध्येय मानते हैं, और कोई केवल 'मोक्ष' को ही अपना धर्म उद्देश्य समझते हैं । 'मोक्ष' की इच्छा रखने वाले सत्सार से विरक्त होकर, सत्संग से विवेक बुद्धि को प्राप्त कर, सद्गुरु के समीप जाकर भगवान् के शरणों में अपने को समर्पण कर देते हैं ।

इसके अधिकारी सभी होते हैं । इनमें से कुछ तो ऐसे होते हैं जो प्राग्भूत-कर्म को मानते हुए अपने शरीर के स्वाभाविक अवमान-समय की प्रतीक्षा करते हैं । वे 'दुष्ट' कहलाते हैं, और जो इस सत्सार में अपने को प्राग्जलिन अग्नि के मध्य में जलते हुए के समान मानकर शीघ्र इनमें छुटकारा चाहते हैं, वे 'भर्त' कहलाते हैं ।

- (२) **भुक्त-जीव**—इनके अनिरिक्त कुछ ऐसे जीव हैं जो 'भुक्त' कहलाते हैं । ये लोग भगवान् की आराधना का उपाय जान कर अपना कर्त्तव्य समझ कर भगवान् की निग्य तथा नैमित्तिक आज्ञा का, चिन्तन के समान, पालन करते हैं, भगवान् तथा भगवद्भक्तों के प्रति कोई अपराध भूल में भी न हो, इसका सतत ध्यान रखते हैं । अपने शरीर को छोड़ने के समय, ये अपने मुहूर्त तथा दुष्कृत के भोग को त्याग कर हृदय में परमात्मा का ध्यान करते हुए भुक्ति के द्वारम्बरूप भुवम्भा नाडी में प्रवेश कर ब्रह्मरन्ध्र में निरुक्त कर हृदय के माथ-माथ सूर्य की चिरणों के सहारे अम्बिन्धोक की चले जाते हैं । मार्ग में दिन, धुल्लपत्त, उत्तरायण, शक्लर के अभिमानी देवता भोग तथा वायु इनका भक्षण करते हैं । इसके बाद "जीव" भूयंमध्यस्थ की भेद कर नमोरन्ध्र से होते हुए सूर्यलोच की पट्टीब जाते हैं । इसके बाद चन्द्र, बिन्दु, वरण, द्रुत तथा प्रवर्षावर्षा द्वारा मार्ग दिशाये जाने पर आतिवाहिकगणों

ये 'मुक्त जीव' ब्रह्म के समान भोग करते हैं। ये भी अनेक हैं, तथा सब लोको में अपनी इच्छा से विचरण कर सकते हैं।^१

- (३) नित्यजीव—'नित्यजीव' उन्हें कहते हैं जो कभी भी ससार में न आये हो।^२ इनमें ज्ञान का संकोच कभी नहीं रहता। ये भगवान् के विरुद्ध आचरण कभी नहीं करते। ईश्वर की नित्य इच्छा से ही इनके भिन्न-भिन्न अधिकार अनादि काल से नियत हैं। भगवान् के अवतार के समान इनके भी अवतार स्वेच्छा से ही होते हैं। अनन्त, गरुड़, विष्वक्मेन, आदि 'नित्य-जीव' हैं।^३

आत्मा में 'अचित्' के समान से अविद्या, कर्म, वासना तथा रुचि उत्पन्न होती है, और अचित् के निवृत्त होने से ही अविद्या, आदि की निवृत्ति भी होती है।^४

इन तीनों प्रकार के चेतनों में जो 'ज्ञान' है, वह 'आत्मा' के स्वरूप के समान नित्य, इन्द्रियमय, अजड तथा आनन्द-स्वरूप है।^५ 'आत्मा' के स्वरूप में मकोष और ज्ञान और आत्मा में भेद विकास नहीं है, और न अपने को छोड़, वह दूसरे किसी का प्रकाशक ही है। किन्तु 'ज्ञान' मकोष एवं विज्ञान से युक्त है, तथा अपने से अतिरिक्त का ही प्रकाशक है।

मुक्तावस्था में 'ज्ञान' सभी आत्माओं में पूर्णतया विद्यमान रहता है। किसी का 'ज्ञान' सदैव व्यापक रहता है, जैसे—देवताओं का, किसी का कभी व्यापक नहीं रहता, जैसे—बद्धजीवों का, तथा किसी का कभी-कभी व्यापक रहता है, जैसे—मुक्त पुरुषों का।^६

२—अचित्-तत्त्व

अचित् तत्त्व जड तथा विचारवान् है। इसके तीन भेद होने हैं—'शुद्धतत्त्व', 'मिश्रतत्त्व' तथा 'तत्त्वगुण्य'।

^१ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ ३२-३६।

^२ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ ३६।

^३ तत्त्वत्रय, पृष्ठ २६।

^४ तत्त्वत्रय, पृष्ठ २६।

^५ तत्त्वत्रय, पृष्ठ ३५।

^६ तत्त्वत्रयभाष्य, पृष्ठ ३५-३६।

- (१) शुद्धसत्त्व—शुद्धमत्त्व में रजोगुण तथा तमोगुण नहीं रहते। इसीलिए यह नित्य है। यह ज्ञान एवं आनन्द का जनक है। बिना किसी कर्म के केवल भगवान् की इच्छा से यह 'शुद्धमत्त्व' नित्यधाम के बन्धुमान का आकार धारण कर लेता है। इसी में समस्त वैकुण्ठ धाम, विमान, गोलुर, मण्डप, प्रागाद, आदि तथा 'नित्यमुक्त' जीव एवं भगवान् का देह-गर्भ बना है। यह अपूर्व तेजोमय बन्धु है, जिसका ज्ञान नित्यमुक्तों को तथा ईश्वर को भी नहीं मिलता है। इसके स्वप्न का निर्णय करना अत्यन्त कठिन है।^१ कोई इसे जड़ कहते हैं और कोई अजड़। अजड़ कहने वालों के मतानुसार 'नित्यमुक्त' तथा 'ईश्वर' के ज्ञान के बिना ही, यह स्वयं प्रकाशमान है। समारियों को इसका अनुभव नहीं होता। 'शुद्धमत्त्व' शरीरादि रूप में परिणत होता है, और बिना किसी विषय के ही इसका भान होता है। शब्द, स्पर्श, आदि इसके धर्म हैं।
- (२) मिश्रसत्त्व—मिश्रमत्त्व में तीनों गुण मिश्रित रहते हैं। यह बड़ पुरुषों के ज्ञान तथा आनन्द का आवरण स्वरूप है। इसी के कारण विपरीत ज्ञान भी उत्पन्न होता है। यह नित्य तथा ईश्वर की जगत्सृष्टिस्वरूप भीडा में 'परिकर', अर्थात् सहायक है। यही विकारों का उत्पादक होने के कारण 'प्रकृति', ज्ञान का विरोधी होने के कारण 'अविद्या', तथा विचित्र सृष्टि करने के निमित्त 'माया' कहलाता है। शब्दादि पाँच विषय, पाँच इन्द्रियाँ, पाँच भूत, पाँच प्राण, प्रकृति, महत्, अहंकार तथा मन इसी के बढ़ते हुए परिणाम हैं।
- (३) सत्त्वशून्य—सत्त्वशून्य एवं त्रिगुणशून्य सत्त्व 'काल' है। यह प्रकृति तथा प्राकृतिक पदार्थों के परिणाम का हेतु है। यह भी नित्य तथा ईश्वर का शीटापरिकर एवं शरीर है। बिना 'काल' के अधीन हुए ईश्वर भी जगत् की सृष्टि नहीं कर सकते हैं। नित्य, नैमित्तिक, तथा प्राकृत-प्रलय इसी 'काल' के अधीन हैं।

शुद्धसत्त्व तथा मिश्रसत्त्व से जीवात्मा तथा ईश्वर का भोग (विषय), भोगस्थान (चतुर्दश भुवन), तथा भोगतामसी (बन्धुतादि) बनते हैं।

३—ईश्वरतत्त्व

आत्मा (चित्) तथा जड (अचित्) ईश्वराश्रित हैं। चित् और अचित् इनकी देह है। इनको छोड़ कर पृथक्-स्वरूप में चित् और अचित् नहीं रह सकते। अनन्त ज्ञानवान्, आनन्द का एकमात्र स्वरूप, ज्ञान, शक्ति, आदि अच्छे गुणों से विभूषित, समस्त जगत् की सृष्टि, स्थिति एवं संहार करने वाला, धर्म, अर्थ, काम, मोक्ष का देने वाला, विचित्र शरीर-धारण करने वाला तथा लक्ष्मी, भू, एवं लीला का नायक 'ईश्वर' है। यह चारों प्रकार के भक्तों का आश्रयदाता है। भक्तानियों के लिए ज्ञानस्वरूप, अशक्तों के लिए शक्तिस्वरूप, अपराधियों के लिए क्षमास्वरूप, शत्रुओं के लिए शीलस्वरूप, कुटिलों के लिए सीधे स्वभाव का कारण करने वाला, दुष्ट हृदय वालों के लिए सुहृद्स्वरूप 'ईश्वर' ही है।

'ईश्वर' इतना दयालु है कि दूसरों को दुःख में देखकर आह भरता है, तथा उनके बह्मण के मार्ग को बूढ़ निकालता है। यही 'ईश्वर' अपनी इच्छा से सकल जगत् का कारण-स्वरूप है। ससार को उत्पन्न करने का एकमात्र प्रयोजन 'भगवद्-लीला' है। ससार का संहार करना भी भगवान् की लीला ही है। यही 'ईश्वर' स्वयं जगद्गुण में परिणत हो जाता है। भगवान् की देह के स्वरूप का वर्णन करते हुए लोकाचार्य ने कहा है—

“यह उनके अपने स्वरूप तथा गुण के अनुरूप, नित्य, एक-रूप, शुद्धसत्त्वमय, अत्यंत तेजोमय, सुबुभार, सुन्दर, लावण्ययुक्त, सुगन्धि-युक्त, मीननावस्था को धारण करने वाला, दिव्य रूपवान् तथा योगियों का एकमात्र ध्येय है। भगवान् का शरीर उनके अमली स्वरूप को जीव भी देह के समान कभी भी नहीं छिपा सक्ता है। भगवान् का शरीर सबल जगत् को मोहने वाला है। इन रूप के दर्शन से भासारिक समस्त भोग्य वस्तुओं के प्रति चिरस्निग्ध उत्पन्न हो जाती है। भगवान् के रूप का दर्शन सीधे तापी को नाश करने वाला है। 'नित्यमुक्तों' के द्वारा मग्न ध्यान करने योग्य यह भगवान् का स्वरूप है। दिव्य भूषणों से तथा दिव्य अस्त्रों से नदीव यह शरीर युक्त

रहता है। यह भक्तों का रक्षा है, धर्म की रक्षा के लिए जब कोई जीव जगत् में अवतार लेता है तो, वह भगवद्देह में ही आविर्भूत होता है।”

ईश्वर का स्वल्प पाँच प्रकार का है—

(१) ‘पर’—यही वामुदेव-स्वरूप कहलाता है। यह स्वल्प काल की गति से परे है। इसका कभी परिणाम नहीं होगा है। निरवधि आनन्द से मग्न यह विभूति रहता है। यही परस्वरूप भगवान् का ‘वाङ्मयविग्रह’ कहलाता है। इसी को वैदुष्य में देवना लोग नेत्रों से तथा ज्ञान में देखने रहते हैं।

(२) ‘व्यूह’—यह स्वरूप विद्वत् की लीला के निमित्त है। यह ‘संकर्यण’, ‘प्रद्युम्न’ तथा ‘अनिरुद्ध’ के स्वरूप में वर्तमान है। संसारियों की रक्षा तथा मुमुक्षु एवं भक्तों के प्रति अनुग्रह दिवाने के लिए यह स्वरूप है। ‘पर’ स्वरूप में तो ज्ञान, बल, ऐश्वर्य, वीर्य, शक्ति, तथा तेज ये छ. गुण मर्दव वर्तमान हैं, किन्तु ‘व्यूह’ में केवल दो दो गुण प्रवट रूप में वर्तमान रहते हैं, अर्थात् ज्ञान तथा बल संकर्यण के स्वरूप में प्रकट हैं। प्रद्युम्न में ऐश्वर्य तथा वीर्य गुण एवं अनिरुद्ध में शक्ति और तेज रहते हैं।

संकर्यण-स्वरूप के द्वारा शास्त्रप्रवर्तन तथा जपन् का संहार, प्रद्युम्न-स्वरूप के द्वारा धर्मोपदेश एवं मनु, चारो वर्ण, आदि शुद्ध वर्गों को सृष्टि, तथा अनिरुद्ध-स्वरूप के द्वारा रक्षा, तत्त्वज्ञान का प्रदान, कालसृष्टि तथा मिश्रसृष्टि का निर्वाह, भगवान् करने हैं।

(३) विभव—यह अनन्त होने पर भी गौण और मुख्य भेद से दो प्रकार का होता है। मुख्य-विभव श्रीभगवान् का अंश तथा अप्राकृत-देह युक्त है। यही स्वरूप मुमुक्षुओं के लिए उपास्य है। भगवान् के साक्षात् अवतार को मुख्य तथा ‘स्वरूपावेश’ एवं ‘शक्त्यावेश’ अवतार को गौण कहते हैं।

‘ज्ञान, बल, ऐश्वर्य, वीर्य, शक्ति, तथा तेज से परिपूर्ण भगवान् के देह को ‘वाङ्मयविग्रह’ कहते हैं। तत्त्वत्रयभाष्य, पृष्ठ १२४।

अवतार—भगवान् की इच्छा से माधुर्मों के परित्राण, दुष्टों का विनाश तथा धर्म का स्थापन के लिए अवतार होता है।

(४) अन्तर्यामी—इस स्वरूप से भगवान् जीवों के अन्तःकरण में प्रवेश कर जीवों की सबल प्रवृत्तियों का नियमन करने हैं। इसी रूप से भगवान् स्वर्ग, नरक आदि स्थानों में सभी अवस्थाओं में सभी जीवों की सहायता करते हैं।

(५) अर्चावतार—यह भक्त की रचित के अनुसार मूर्ति में रहने वाली भगवान् की उपास्य-मूर्ति है।

भगवान् की 'उपासना' को ही निदिध्यासन, योग, ज्ञान या भक्ति कहते हैं। ध्यान के द्वारा भक्तिस्थापन होता है और उसी में भगवान् प्रसन्न होते हैं। इनके मन में ब्रह्मण पारमार्थिक है। जबएव जीव और ब्रह्मणम्बन्धी अभेदबुद्धि के द्वारा उस 'ब्रह्मण' का नाम नहीं हो सकता। ब्रह्मण-निवृत्ति केवल ईश्वर की प्रीति और प्रसन्नता पर निर्भर है। अभेद ज्ञान एक प्रकार से सिध्दा होने के कारण इसमें 'ब्रह्मण' और दृढ़ हो जाता है। जीव 'भोक्ता' है, प्रवृत्ति 'भोग्य' है तथा ईश्वर इसका 'प्रेरक' है। यह भेद इनके स्वरूप में रहता है और अभेद-ज्ञान इस पारमार्थिकम्बरूप भेद को लुप्त करता है। इसीलिए उसे सिध्दाज्ञान माना गया है।

रामानुज के मतानुसार वर्णाश्रमोच्चन कर्म करने में चित्त की शुद्धि होती है। चित्त-शुद्धि में 'भक्ति' और भक्ति में 'मोक्ष' प्राप्ति होती है।

प्रसन्नता रामानुज के मन के अनुसार यही ज्ञान के स्वरूप का विशेषण माना जाता है। ज्ञान स्वयंप्रकाश तथा चिन्म है। 'नित्य-जीवों' का तथा 'ईश्वर' का 'ज्ञान' नित्य एवं व्यापक है। 'ब्रह्मजीव' का 'ज्ञान' निरोहित रहता है। 'मुक्तों' का 'ज्ञान' चरिते निरोहित रहता है, पारवान् आकर्षित होता है। ये लोग भी 'ज्ञान' को 'स्वयं प्रमाण' मानते हैं। मर्त्योप तथा विद्या की अवस्था को लेकर ही ज्ञान की उत्पत्ति एवं नाम का प्रयोग होता है।

ज्ञान को रामानुज मनमाने 'दृश्य' मानते हैं। यद्यपि आत्मा का गुण भी ज्ञान है, तथा प्रभा के समान यह गुण और दृश्य दोनों हो सकता है, इसलिए करने काय

मे अन्वय भी 'ज्ञान' यह कहना है ।^१ मूर्तों का 'ज्ञान' एक ही बान में नेत्र या शूर्य ने तेज के समान अनन्य देहों के माय मण्डित हो सकता है । गुण, गुण, इच्छा, द्वेष तथा प्रयत्न, ये सब 'ज्ञान' के ही स्वरूप हैं । 'ज्ञान' घन का गहनारी है । प्रत्यक्ष, अनुमान, आगम, स्मृति, मंत्रय, नियम, श्रम, विवेक, व्यवसाय, मोह, राग, द्वेष, मद, मान्धार, पैरे, आपत्त्य, दंभ, लोभ, क्रोध, दुर्ग, स्नंभ, क्रोध, अभिनिवेश, निर्वेद, आनन्द, सुमति, दुर्मति, सुधीनि, सुष्टि, उपनि, धानि, कानि, विरक्ति, रति, मैत्री, दया, मुमुक्षा, लज्जा, निनिशा, विचारणा, त्रिगीया, मृदिता, क्षमा, चिरीर्षा, जुगुप्सा, भावना, कुहना, अगूया, जिपाया, लुप्ता, दुग्धा, वागना, दुर्वाग्मना, क्षपा, श्रद्धा, भक्ति, प्रपत्ति, आदि जो जीव के गुण हैं, वे सब 'ज्ञान' ही के अवस्था-विशेष हैं ।^२

उक्त सभी गुणों में भक्ति तथा प्रपत्ति का विशेष स्थान है । इन्हीं दोनों से प्रगप्त होकर 'ईश्वर' मोक्ष देने हैं । ये ही मोक्ष के साधन हैं । कर्मयोग और ज्ञान-योग आदि भी भक्ति ही के द्वारा मोक्ष-साधक हैं, अन्यथा नहीं ।^३ इसी 'प्रपत्ति' को 'परनायनि' भी कहने हैं । इसी के सहारे अर्जुन को श्रीकृष्ण भगवान् ने उपदेश दिया था, जैसा गीता में कहा गया है—

यच्छ्रेयः स्याद्विशिष्टं ब्रूहि तन्मे ।

शिष्यस्तेऽहं शशि मां त्वां प्रपन्नम् ॥^४

प्रमाण-निरूपण

रामानुज के मत में भी समस्त पदार्थ 'प्रमाण' और 'प्रमेय' के भेद से दो प्रभ के हैं । 'प्रमेय' का संक्षिप्त वर्णन ऊपर हो चुका, अब 'प्रमाण' के संबंध में भी श्रुति-लिखना आवश्यक है । प्रमा अर्थात् मयार्थज्ञान, के करण को 'प्रमाण' कहते हैं ।^५ मत में प्रत्यक्ष, अनुमान और शब्द ये प्रमाण के तीन भेद हैं ।

^१ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ २६ ।

^२ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ २७ ।

^३ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ २९ ।

^४ गीता, अध्याय २ श्लोक ७ ।

प्रत्यक्ष-प्रमाण—हम लोगों के इन्द्रिय के द्वारा साक्षात् यथार्थज्ञान का जो करण है, वही 'प्रत्यक्ष' है। इसके 'निर्विकल्पक' और 'नविकल्पक' दो भेद हैं।

नीला, पीला, आदि गुण तथा अवयव-संस्थान आदि से विशिष्ट
प्रत्यक्ष के भेद

प्रथम बार जो विषय का ज्ञान होता है, वही 'निर्विकल्पक' है। ऊहापोह-सहित गुण तथा अवयव-संस्थान आदि से विशिष्ट दूसरी, तीसरी बार जो वस्तु का ज्ञान होता है, वही 'सविकल्पक' प्रत्यक्ष है।

न्यायमत से भेद—यहाँ यह ध्यान रखना चाहिए कि दोनों ही भेदों में विशिष्ट-विषयक ज्ञान इनके मत में माना गया है, अतएव नैयायिकों के सिद्धांत से यह सर्वथा विलक्षण है। रामानुज के मत में अविशिष्टवाही ज्ञान होता ही नहीं।^१

इन्द्रिय और अर्थ के सन्निकर्ष से पाँचों इन्द्रियों के द्वारा भिन्न-भिन्न प्रकार का प्रत्यक्ष ज्ञान होता है। ये लोग 'समवाय-संबन्ध' के स्थान में एक आश्रय संबंध मानते हैं। ये इन भेदों के अतिरिक्त अर्वाचीन और अनर्वाचीन और भी ज्ञान के दो भेद मानते हैं। फिर 'अर्वाचीन' के भी दो भेद हैं—'इन्द्रियमापेक्ष' और 'इन्द्रिमानपेक्ष'। 'इन्द्रियमापेक्ष' भी फिर दो प्रकार का है—स्वय-सिद्ध और 'दिष्य'। योगजन्य प्रत्यक्ष 'स्वय-सिद्ध' है तथा भगवत्प्रसाद-जन्य प्रत्यक्ष 'दिष्य' है। 'अनर्वाचीन' प्रत्यक्ष में इन्द्रिय की कोई भी अपेक्षा नहीं रहती, जैसे—निष्कामकृतीव तथा ईश्वर का ज्ञान।^२

स्मृति, प्रत्यभिज्ञा और अभाव (जो इनके मत में शब्द-स्वरूप हैं) एवं ऊह, संशय तथा प्रतिभा, ये सब प्रत्यक्ष-प्रमाण के अंतर्भूत माने जाते हैं।

भ्रम भी यथार्थज्ञान है—ये लोग 'सत्त्वपाति-वादी' हैं, इसलिए इनके मत में ज्ञान के सभी विषय सत्य हैं। यथार्थ में 'सर्वे विज्ञानं यथार्थम्' इसके अनुसार 'भ्रम' आदि भी यथार्थ हैं, मिथ्या नहीं। तथापि यदि कोई किसी ज्ञान को भ्रमात्मक कहते हैं, तो यह ध्यान में रखना चाहिए कि उस ज्ञान के द्वारा लौकिक-व्यवहार में बाधा उत्पन्न होने के कारण से ही वे उसे भ्रमात्मक कहते हैं। इसलिए 'स्वप्नज्ञान' भी इनके मत में सत्य ही है।

^१ 'यतिपतिमतदोषिका, पृष्ठ ३।

^२ 'यतिपतिमतदोषिका, पृष्ठ ४।

चैतन्य के भेद—ये तीन प्रकार के 'चैतन्य' मानते हैं—अन्तःकरणवच्छिन्न, अन्तःकरणवृत्त्यवच्छिन्न तथा विषयावच्छिन्न, चैतन्य । तब ये साधारण मीनों चैतन्य मकर होते हैं, मभी 'साक्षात्कार' कहा जाता है ।

अनुमान-प्रमाण 'व्याप्य' के व्याप्यत्व के अनुमान में किसी व्यापक का जो ज्ञान है, उसके 'करण' को 'अनुमान' और उसके फल को 'अनुमिति' कहते हैं । व्याप्य और व्यापक में 'उपार्थ'-गहन जो एक नियम गहन है, उसे ही अनुमान 'व्याप्ति' कहते हैं । व्याप्ति का ज्ञान बार-बार दो वस्तुओं को एकत्रित देगने में होता है । 'अवयव' और 'व्यतिरेक' दो प्रकार की 'व्याप्ति' होती है । 'अवयवव्यतिरेकी' और 'केवलान्वयो' अनुमान के दो भेद, ये लोग मानते हैं । 'केवल-व्यतिरेकी' में माध्य अप्रतिष्ठ होन के कारण व्यतिरेक-व्याप्तिदुर्बल है, इसलिए इसे ये लोग नहीं मानते ।^१

अनुमान के अवयव—साधारण रूप में अनुमान के 'प्रतिज्ञा', 'उपनय', 'निगमन', 'हेतु' तथा 'उदाहरण', को ये भी स्वीकार करते हैं, किन्तु 'व्याप्ति' और 'पक्षधर्मता' इन दोनों अनुमान के प्रधान अंगों की निधि केवल 'उदाहरण' तथा 'उपनय' ही के द्वारा होती है, इसलिए कभी तीन, और कभी दो ही अवयवों को ये मानते हैं । यथार्थ में इनका कहना है कि जितने अवयवों के द्वारा विपक्षों को अपना सिद्धांत समझाया जा सके, उतने ही अवयवों को मानना चाहिए ।

इनके मत में 'उपमान', 'व्यापति' और 'तर्क' तथा 'कथा', 'जल', 'विपक्षा', 'छल', 'जाति' और 'निग्रहस्थान', ये सब अनुमान ही के अनर्भूत हैं ।

शब्द-प्रमाण—अनाप्तों से नहीं कहा गया जो 'वाक्य', उममें उत्पन्न जो उत्तरा 'अर्थ', उसीके ज्ञान को 'शब्द-ज्ञान' तथा उसके करण को 'शब्द-प्रमाण' कहते हैं ।

इनके मत में वेद 'अपीक्ष्येय' और नित्य है । 'शिक्षा', आदि बड़े से युक्त 'वेद' प्रमाण है ।

आप्त-रचित 'स्मृति', यदि धृति से अविरुद्ध हो, तथा आचार, व्यवहार और प्रायश्चित्तादि की प्रतिपादक हो तो, वह भी प्रमाण है ।

^१ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ ५ ।

^२ यतिपतिमतदीपिका, पृष्ठ ८ ।

वेद-मूलक पुराण और इतिहास भी प्रमाण हैं। इनमें भी जो विरोध-प्रतिपादक हैं, वे अप्रमाण हैं।

‘धीयंश्चरात्र्यागम’ में वेदों से कहीं भी विरोध न होने के कारण, यह सर्वथा प्रमाण है। ‘बैखानस-आगम’ और ‘धर्मशास्त्र’ वेदों के अविरुद्ध होने से प्रमाण हैं।

बहुल, आभरण आदि विद्वानों की उक्तियाँ सभी प्रमाणतर हैं, और श्रीरामानुज का श्रीभाष्य आदि तो प्रमाणतम ग्रन्थ हैं।

मिथ-सत्त्व में तीनों गुण हैं। इसीको प्रकृति, माया, अविद्या, आदि कहते हैं। यह निरत्य है। भगवान् के संकल्प से इसकी साम्यावस्था में वैषम्य उत्पन्न होता है। इसी से यह कार्यन्मुखावस्था को प्राप्त कर ‘अध्यस्त’ सृष्टि-प्रक्रिया कहलाता है।

पहले ‘महत्’ की उत्पत्ति होती है। गुण के अनुसार इसके तीन भेद हैं। इससे ‘अहंकार’ उत्पन्न होता है। गुणानुरूप इसके भी तीन भेद हैं—‘वैकारिक’, ‘तैजस’, और ‘भूतादि’। वैकारिक और भूतादि से ग्यारह इन्द्रियाँ उत्पन्न होती हैं। ‘मन’ भी इनके मूल में ज्ञानेन्द्रिय है, इसलिए छः तो ‘ज्ञानेन्द्रियाँ’ और पाँच ‘कर्मेन्द्रियाँ’ हैं। इन्द्रिय का परिमाण ‘अणु’ है। जब ‘जीव’ योग के बल से दूरमारे के शरीर में प्रवेश करता है, और अन्य लोकों में भी भ्रमण करता है, उस समय भी ‘इन्द्रियाँ’ जीव के साथ रहती हैं। भुक्ति में ये जीव का साथ छोड़ देती हैं, और प्रलय-पर्यन्त, या तो इसी समार में रहती हैं, या जिनके इन्द्रियाँ नहीं हैं, वे इन्हें ग्रहण कर लेते हैं।’

सप्तदश परिच्छेद द्वैताद्वैत दर्शन (निम्बार्क-वेदान्त)

भगवान् ने हंस के रूप में सब से पहले इस सम्प्रदाय के सिद्धांतों को सनक, आदि को सिखलाया। उन सब ने फिर कुमार को सिखाया। कुमार से नारद

परिच्छेद और नारद से निम्बार्क-निम्बार्क-निम्बार्क को ये उपदेश मिले।^१ इसीलिए यह 'हंस-सम्प्रदाय' और 'निम्बार्क-सम्प्रदाय' दोनों नामों से प्रसिद्ध है। 'निम्बार्क' भगवान् के मुद्रांगन-चक्र के अवतार माने जाते हैं। इनके पिता अरुणमुनि और माता जयन्तीदेवी थीं। किसी-किसी मत से इनके माता और पिता के नाम, क्रमशः सरस्वती और जगन्नाथ थे। ये निंबापुर या निंब या मैत्रवैपत्तन वांग तैलंगी ब्राह्मण थे। इनका जन्म किसी वैशाख शुक्ल तृतीया में हुआ था। डाक्टर महाशय के मतानुसार ये लगभग ११६२ ई० में मरे थे।^२ इसलिए इनका जीवन काल बारहवीं सदी का प्रथम भाग होना चाहिए।

निम्बार्क-निम्बार्क बड़े विद्वान् थे। इनमें अलौकिक शक्ति थी। कहा जाता है एक समय इन्होंने अपनी शक्ति से एक मंथारी को, नीम के पेड़ पर, अलग हो जाने पर भी मृद का दर्शन कराया था, इसीलिए इनका 'निम्बार्क' नाम पड़ा।^३

साहित्य

'वेदान्तपरिब्रजामौरस', 'विद्वान्मूल', 'दशमोशी', 'धीरुत्तम', 'वेदान्त-मौल्य', 'वेदान्तमौल्यप्रकाश', 'पाञ्चन्य', 'तत्त्वप्रकाशिका', तथा 'मन्त्राचार्यमन्त्र'। आदि सब इनके सर्वत्र प्रसिद्ध हैं।

^१ वेदान्तपरिब्रजामौरस, १-३-८; वेदान्तमौल्य-रचित गीता की टीका।

^२ वेदान्तपरिब्रजामौरस—अध्याय, पृष्ठ ३; डाक्टर आर० जी० भंडारकर—वैष्णवविजय एंड साहित्य, पृष्ठ ६२।

^३ भक्तमाल, मर्म, २२।

तत्त्व-निरूपण

निम्नांक-मत का दार्शनिक सिद्धान्त 'भेदाभेद' या 'द्वैताद्वैत' है। इस मत में 'जीवात्मा', 'परमात्मा' या ईश्वर और जड़, 'प्रकृति' ये तीन तत्त्व हैं। ये तीनों आपस में भिन्न-भिन्न हैं। इसीलिए ये द्वैतवादी हैं। जीव तथा प्रकृति में दोनों परमात्मा के अधीन हैं। परमात्मा ओत-प्रोत-भाव से जीव और जड़ में वर्तमान है। परमात्मा के बिना इन दोनों की स्थिति ही नहीं हो सकती। परमात्मा से उनका इतना ही अंतर है जितना कि समुद्र का चमके तरंग से।^१ इसलिए एक प्रकार से ये 'भवेदवादी' भी हैं।

१—जीवात्मा

'एवोऽगुरत्मा जेतसा वेदितव्यः' इत्यादि श्रुति के आधार पर ये लोग जीव को 'अणु' मानते हैं।^२ प्रत्येक प्राणी में 'जीव' भिन्न-भिन्न है, और इसीसे सुख-दुःख के वैचित्र्य का समाधान हो सकता है। यह अन्त और गुणमयी जीव का स्वरूप माया से बद्ध है। यह ज्ञान का आधाय और ज्ञानस्वरूप भी है। इसीलिए इन्द्रियों के बिना भी 'जीव' में ज्ञान रहता है।^३

जीव द्रष्टा, भोक्ता, कर्ता और श्रोता सभी है। यह 'अणु' होने पर भी समस्त शरीर के सुख-दुःख का अनुभव करता है। इसीसे समस्त शरीर में प्रकाश भी है। 'अणु' होने पर भी गुणों के कारण जीव 'विभु' भी है, किन्तु इसमें सर्वगतत्व नहीं है। जीव स्वतन्त्र नहीं है। यह अपने ज्ञान, कर्म, मोक्ष तथा बन्धन सब के निमित्त 'ईश्वर' पर निर्भर है। परमात्मा के अनुग्रह से सज्जन छोड़ जीवात्मा का भी ज्ञान प्राप्त करते हैं।^४ यह आनन्दमय नहीं हो सकता। अपने किये हुए कर्म का भोग यह स्वयं करता है। यह भी निरत्य है।

जीव के भेद—जीव दो प्रकार के हैं—'बद्ध' और 'मुक्त'।

^१ वेदांतपारिजातसौरभ, १-२-५-६; २-१-१३।

^२ सकलाचार्यमतसंग्रह, पृष्ठ १०; वेदांतपारिजातसौरभ, २-३-१९, २२।

^३ सकलाचार्यमतसंग्रह, पृष्ठ ९-११।

^४ सकलाचार्यमतसंग्रह, पृष्ठ ११; वेदांतपारिजातसौरभ, २-३-२३, २४, २५, २८, २९।

बद्ध—अनादि कर्म और वासना के फलस्वरूप देव, मनुष्य तथा तिर्यक् आदि का शरीर धारण कर उस में व्याप्ता या व्याप्तीय वस्तु का जो दृढ़ अभिमान रखते हैं, वही 'बद्ध' हैं। ये जीव वर्णाश्रमधर्म का पालन करने हुए मरने के बाद अपने कर्मानुसार फल का भोग कर अवशिष्ट भोग के लिए पुनः जन्म ग्रहण करते हैं। एक शरीर से दूसरे शरीर में जाने के समय 'जीव' सूक्ष्मभूतों से युक्त रहता है।

मुक्त—इनके अतिरिक्त जीव 'मुक्त' हैं। मुक्त-जीव भी दो प्रकार के होते हैं—

एक तो 'नित्य-मुक्त' जैसे गरुड, विष्णुधेनु, भगवान् के विविध आभूषण, जैसे वंशी, आदि।

दूसरे जो सत्कर्म करते हुए पूर्व-जन्म के कर्मों का भोग संपन्न कर संसार के बन्धन से मुक्त हो जाते हैं। मुक्त होने पर ये सब अचिरादि-भार्य से परज्योतिस्वरूप को पा कर अपने यथावत् स्वरूप में आविर्भूत होते हैं; और फिर लौटकर इस संसार में नहीं आते। इनमें से कोई तो ईश्वर-सादृश्य को प्राप्त करते हैं, और कोई अपनी आत्मा के स्वरूप के ज्ञानमात्र ही से तृप्त हो जाते हैं।

मुक्त-जीव भी भोग भोगते हैं। इसके लिए जीव को अपना कोई-शरीर धारण करना आवश्यक नहीं है। स्वप्न के समान भगवत्-सृष्ट-शरीर आदि के द्वारा,

कदाचित् भगवान् की लीला के अनुसार केवल संकल्पमात्र से ही शरीर उत्पन्न कर मुक्त-जीव भोग प्राप्त करता है।^१ इनका ऐदव्य जगत् के व्यापार से शुभ्य है।

मुक्त-जीव का
भोग

२—अज्ञितत्त्व या प्रकृति

अज्ञितत्त्व के भेद—अज्ञ पदार्थ के तीन भेद हैं—

(१) अप्राकृत—इसका उपादान भूत्व, रजम् और तमम् नहीं है।^२ यह प्रकाशस्वरूप है। भगवान् का शरीर, उनके सब आभूषण, नगर,

^१ वेदांतपरिभाषासौरभ, ४-४-१३, १५।

^२ सारस्वतार्थसंग्रह, पृष्ठ १२।

उपवन आदि सभी वस्तुएँ इसीसे बने हैं, और ईश्वर की नित्य-विभूति का स्वरूप भी इसीमें देख पड़ता है।

(२) प्राकृत—इस श्रेणी के समस्त पदार्थ 'प्रकृति' से उत्पन्न होते हैं। संसार के सभी जड़ पदार्थ 'प्राकृतिक' हैं।

(३) काल—यह तत्त्व 'प्राकृत' और 'अप्राकृत' दोनों में मिश्र है। यह नित्य और विभु है।^१

उक्त तीनों जड़-तत्त्व जीवात्मा के समान नित्य हैं।

१—ईश्वरतत्त्व

तीसरा तत्त्व ईश्वर है, जो 'परमात्मा', 'ब्रह्मानन्द', 'ब्रह्म' 'पुरुषोत्तम', 'भगवान्' आदि नामों से प्रसिद्ध है। यह तत्त्व स्वभाव से ही अविद्या, अस्मिता, तग, द्वेष तथा अभिनिवेश, इन पाँचों दोषों से शुद्ध है।^१ यह क्षर और अक्षर दोनों ही से उत्कृष्ट है। सर्वज्ञ, सब से अचिन्त्य और अनन्त शक्ति वाला, ब्रह्मा, श और काल आदि सब का नियता, स्वतन्त्र, यज्ञ आदि सत्कर्मों का फल देने वाला, स्रष्टा और जन्म आदि का कारण, एकमात्र 'वेद-प्रमाण' से जानने योग्य, सब से रक्षक और फिर सब से अभिन्न भी, विश्वरूप भगवान् ही ईश्वर-तत्त्व है।^२ यह स्वयं निदम्य है, और जीवों के आनन्द का कारण भी है। यह पुण्य-पाप से परे है। मनुष्य लोग इसी ईश्वर का ध्यान करते हैं। यह जीवात्मा से भिन्न है, इसलिए अहितार अकरुणादि दोष इनमें नहीं लगता। यह सब के द्रष्टा है। अमृतत्व और भयत्व इन्हींमें है।

ईश्वर के गुण—अनन्यकारण उपासकों के ऊपर अनुग्रह दिखाने के लिए भगवान् उनके इच्छानुरूप स्वरूप धारण करते हैं। निरतिशय सुखस्वरूप भी यही है। तीनों काल में रहने वाले तथा कार्यमात्र के और आकाश के धारक 'ईश्वर' है। भूत और भविष्य के स्वामी तथा नित्य आविर्भूत-स्वरूप यही है। में स्वाभाविक आनन्द, ज्ञान, बल और प्रिया है। 'ईश्वर' सभी शक्तियों

^१ सकलाचार्यमतसंग्रह, पृ० १२।

^२ योगशास्त्र में भी 'ईश्वर' का यही लक्षण है।

^३ वेदान्तपरिभाषासूत्रम्, १-१-२, ४, १०, १२।

में संतप्त है और सब कुछ कर सकते हैं। 'वायुदेव', 'मरुतान्', 'प्रमृन्' तथा 'अनिन्द' ये चारों स्वल्प इन्हीं के अंग हैं।' मृन्मृन् लोग मीनों के मृत्त वृष-मानुष्या के साथ बौद्ध में बैठे हुए धीरङ्ग भगवान् ही की उपासना करते हैं। केवल प्राणि ही में इनका अनुग्रह होता है। यही संसार का उपादान तथा निमित्त कारण है। सर्वशक्तिमान् ब्रह्म, अपनी शक्ति के विभोग के द्वारा अपने को जगत् के आकार में परिणत कर, अघ्राह्य-स्वल्प, मृत्ति और वृत्ति में युक्त हो कर, परिणत होता है, अर्थात् जिन प्रकार दूध कार्यल्प में परिणत हो जाता है। उसी प्रकार अपनी अमाधारण शक्ति में युक्त परमात्मा भी जगत् के आकार में परिणत होता है।' प्रत्ययाख्या में जीवात्मा और जगत् दोनों ही सूक्ष्मत्व में भगवान् ही में लीन होकर रहते हैं। यह सब भूतों के अनगण्य हैं, इसलिए जगत् के वस्तुमात्र, पर और अपर, सब ब्रह्मस्वरूप ही हैं। अतएव यथार्थ वस्तु का ज्ञान भी यथार्थ है। मिथ्या-ज्ञान इनके मत में नहीं हो सकता। 'मन' अपनी नानाविध कृति में जीव का उपचार करता है।

जगत् परमात्मा का परिणाम है
जगत् ब्रह्म-स्वल्प है
सृष्टिप्रक्रिया—त्रिवृत्करण-प्रक्रिया के अनुसार शरीर की सृष्टि हम मन में मानी जाती है। इसलिए पृथ्वी में विष्टा, आँस और मन; जल से मूत्र, शोणित और प्राण; और तेजस् से हृद्दी, मज्जा और वाक्, शरीर में उत्पन्न होने हैं। हमने यह भी मालूम होता है कि 'मन' पार्थिव वस्तु है।

प्राण—अवस्थान्तर-प्राप्त वायु ही 'प्राण' है। महाभूतों के समान यह भी उत्पन्न होता है। यह जीव का उपकरण है। देह और इन्द्रियों का 'विधारण' 'प्राण' का अमाधारण कार्य है। यह 'अणु' परिमाण का है।

^१ वेदांतपारिजातसौरभ, १-१-१२, १५, २१, २२; १-२-२, ५, ६, ८, १०, १३, २५, २७, ३०; १-३, ९, १०, १९, २४, २७; २-१-२१, २९।

^२ दशश्लोकी, ५, ८-९; वेदांतपारिजातसौरभ, १-४-३६; २-१-२३।

^३ वेदांतपारिजातसौरभ, १-१-२; १-२-१९।

^४ वेदांतपारिजातसौरभ, २-४-१२, २०,

^५ वेदांतपारिजातसौरभ, २-४-७, ९, १०, ११, १३, १७।

यथार्थ में ज्ञात जीव के वैराग्य के निमित्त ही संसार की गति मानी जाती है। 'मृष्टि' भाव-प्रदार्थ से होती है। इन्द्रियों भी एक प्रकार की तत्त्व हैं। जीव के साथ इनका स्वस्वामिभाव-सम्बन्ध है। विषय का ग्रहण करना इनका काम है। ये ग्यारह हैं।

मूल देह में जो गर्मी है वह 'सूक्ष्म-शरीर' का धर्म है। पापियों को चन्द्रगति नहीं मिलती। 'दक्षिणायन' में भी मरने पर विद्वानों को ब्राह्म-प्राप्ति होती है। यमालय में जो जाते हैं, उन्हें दुःख का अनुभव होता है। ज्ञानों को ब्रह्म-विद्या का अधिकार नहीं है। वेद नित्य है। 'विश्व' चित् और अचित् रूप, अचित्, विचित्र-संस्थान-सदृश तथा अमर्य्य नाम और रूप आदि विशेषों का आशय है।

इस प्रकार के सिद्धान्तों को मानते हुए निम्बार्काचार्य ने अपना देश छोड़ कर वृन्दावन आकर वैष्णव-मत का प्रचार किया। रामानुज ने रुक्मी-नारायण को प्राधान्य दिया और निम्बार्क ने राधा-कृष्ण को। रामानुज ने भक्ति और प्रपत्ति में भेद माना, चित् निम्बार्क ने भक्ति को भी प्रपत्ति ही में मिला दिया। रामानुज ने चित् और अचित् मानते हुए भी विशिष्ट ईश्वर की प्रधानता स्वीकार कर अद्वैत-वाद को माना, परन्तु निम्बार्क ने द्वैत और अद्वैत दोनों में एक ही प्रकार की प्रधानता मानी, अतएव द्वैताद्वैत-सिद्धान्त ही की स्थापना की। इन प्रधान भेदों के अतिरिक्त अन्य गौण बातों में इन दोनों मतों में प्रायः समानता मालूम होती है।'

'विशेष ज्ञान के लिए, महामहोपाध्याय डाक्टर उद्योतसिंह द्वारा अंग्रेजी में रचित 'निम्बार्क स्कूल ऑफ वेदान्त' देखिए।

अष्टादश परिच्छेद

द्वैत दर्शन

(भास्व-वेदान्त)

इस-दर्शन का प्रचार मध्वाचार्य ने किया। यह वायु देवता के अवतार माने जाते हैं। इनका जन्म ११९९ ई० में कन्नड़ प्रदेश में हुआ था। इनके पिता का नाम

परिचय 'मध्वदेव' और माता का 'देवता' था। इनका प्रसिद्ध नाम

'आनन्दीय' और 'पूर्णप्रज्ञ' था, किन्तु पिता इन्हें 'वामुदेव' कहा करते थे। जन्म ही से इनमें कुछ बलश्रव्य था। इन्होंने बहुत ही अल्पवयस में मन्त्राभ्युपनिषद् करने की उत्कट इच्छा प्रकट की, किन्तु माता-पिता के अनुरोध से इनकी इच्छा उस समय पूरी न हो सकी। कुछ दिन बाद जब इनके माता को दूसरा पुत्र हुआ, तब इन्होंने मन्त्राभ्युपनिषद् कर लिया और तब से 'पूर्णप्रज्ञ' के नाम से यह प्रसिद्ध हुए।

इसके बाद यह भारत-भ्रमण के लिए निकले और हरिद्वार पहुँचे। यहाँ कुछ दिन रह कर बहिरिकाश्रम की तरफ चले गये और निम्नी एकाग्रस्थान में इन्होंने योगाभ्यास और तपस्या की। कहा जाता है कि तपस्या के अन्त में स्वामीदेव ने इन्हें दर्शन दिया और वैष्णव धर्म के प्रचार के लिए तथा 'बादरायणमूल' के ऊपर एक भाष्य-रचना करने की आज्ञा दी। इन्होंने 'बादरायणमूल', 'उपनिषद्' तथा 'गीता' की अगो मतानुसार टीका की। इनके अनेक प्रसिद्ध ग्रन्थ हुए, जिन्होंने इनके मत के समर्थन में रच्यो की रचना की। 'अनु-व्याख्यान', 'व्याख्यान', 'पदार्थ-महा', 'मन्त्राभ्युपनिषद्-सार', आदि ग्रन्थ इनके बहुत प्रसिद्ध हैं। इनका दार्शनिक सिद्धान्त—'द्वैतवाद' है।

तत्त्वविचार

पदार्थविचार—पूर्णप्रज्ञ के अनुसार पदार्थ द्वाय है—द्रव्य, गुण, कर्म, माया, विशेष, विविष्ट, अती, शक्ति, आनन्द तथा अज्ञान। इनका गतिमान विवरण नीचे दिया जाता है—

द्रव्य-निरूपण

दो विवादशील वस्तुओं में जो द्रवण अर्थात् गमन-आप्त्य हो वही 'द्रव्य' है । उपादान-कारण को भी 'द्रव्य' कहते हैं, अर्थात् जिसका परिणाम हो, या जिस रूप में परिणाम हो, दोनों ही 'द्रव्य' हैं । उपादान भी दो प्रकार के द्रव्य का लक्षण होते हैं—एक तो 'परिणाम' और दूसरा 'अभिव्यक्ति' ।^१

'द्रव्य' के पुनः दोत भेद हैं—परमात्मा, लक्ष्मी, जीव, अव्यक्त आकाश, प्रकृति, गुणवय, महत्त्व, अहंकार, बुद्धि, मन, इन्द्रिय, तन्मात्रा, भूत, ब्रह्माण्ड, अविद्या, वर्ण, अणुकार, वासना, काल, तथा प्रतिबिम्ब ।^२ इनमें पर-द्रव्य के भेद मात्मा, लक्ष्मी, जीव, अव्यक्त आकाश, तथा वर्ण की तो अभिव्यक्ति होती है, और शेष का परिणाम होता है ।^३ इन द्रव्यों का मशुप्त परिचय देना उचित है—

(१) परमात्मा—यह अनत गुणों से पूर्ण है । लक्ष्मी आदि की अपेक्षा परमात्मा का ज्ञान अनत गुण अधिक है । इसमें धृत, अधुन, विरुद्ध, ये सभी गुण निरत्य वर्तमान हैं । इसका ज्ञान महाभुद्ध, चित्स्वरूप, ममस्त विशेषों का स्पष्ट-रूप से दर्शनात्मक, निरत्य, एक ही प्रकार का, सूर्य-अभा के समान निरन्तर वस्तुमान का प्रकाशक, अभिमान तथा दोषों से रहित, तथा सदैव विकारहीन है ।^४

लक्ष्मी में भी प्रायः ये सभी गुण हैं, किन्तु भेद इतना ही है कि 'परमात्मा' में जो विशेष है, वह 'लक्ष्मी' में नहीं । यह सभी अत्यन्त सूक्ष्म विशेषों के माय अपने को तथा दूसरों को भी देखता है ।

मृष्टि, स्थिति, महार, नियम, अज्ञान, बोधन, बंध तथा मोक्ष इन कार्यों को परमात्मा निरन्तर करता है । दूसरा कोई भी इन्हें नहीं कर सकता । अतएव परमात्मा 'एकराष्ट्र' कहलाता है । बिना सर्वज्ञ हुए ये कार्य नहीं किये जा सकते, इसलिए वह 'सर्वज्ञ' है ।^५ प्रकृत्पादि जड

^१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ २३(क) ।

^२ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ १(ख) ।

^३ भण्डसिद्धान्तसार, पृष्ठ २३(क) ।

^४ भण्डसिद्धान्तसार, पृष्ठ २३(क) ।

^५ भण्डसिद्धान्तसार, पृष्ठ २४(क) ।

पशुओं, बह्मादि जीव तथा महात्म्यी सब में सब अर्पण मित्र है। शरीर के बिना परमात्मा भी मृत्ति आदि नहीं कर सकता, इसलिए परमात्मा का भी शरीर है। यह शरीर निम्न, ज्ञानात्मक, आनन्दोत्पन्न तथा भ्रमात्मिक है। इसका प्रयोज अंग आनन्दमय और चित्तुत्पन्न है। यह सर्वव्यापक और एक ही है। इसके समान या इसके बने कोई भी नहीं है। कोई भी मूल-गुण इसका साम्य मान नहीं कर सकता है, ऐसा तो दूर है।

जीव के प्रत्येक अंग में परमात्मा परिपूर्ण-रूप में वर्तमान है। इसलिए सभी अंगभागों में भगवान् पूर्ण-रूप में वर्तमान रहते हैं। अक्षरार्थों के महत्त्व में व्यसन और मूर्ति का प्रश्न ही नहीं हो सकता, क्योंकि ये अक्षर, अक्षर, और चिदानन्दमय हैं। उनमें परम्पर किसी प्रकार का भेद नहीं है। भगवान् का अपना रूप तथा आविर्भूत रूप कोई भी देगा, काम तथा गुण में परिमलित नहीं है।

मृत्ति, प्रलय, नियमन, ज्ञान, अज्ञान, जीव का व्यसन अर्थात् ईश्वरेच्छा, अविद्या, कामकर्म, नियन्तरीर, विगुणात्मक मन, स्थूल-शरीर तथा मोक्ष, ये सब परमात्मा के अधीन हैं। परमात्मा बहुतों में सब प्रकार का भोग करता है। लक्ष्मी, आदि के साथ ब्रह्मा, आदि मुक्त-जीव बहुतों में परमात्मा को पूजते हैं। लक्ष्मी के स्वल्प के अदराक्षित 'विमला' नाम के चिन्मय सुवर्ण के बने हुए परम-दिग्ध पद्म पर भगवान् रागन करते हैं। अविद्या, विद्या, मत्वादि, तीनों गुण, देहादिति, सुख-दुःख, ये सब परमात्मा के अधीन हैं, इसलिए यह नित्य बंध और मोक्ष से रहित है और 'नित्य-मुक्त' है।

'मुक्त-जीव' अपनी इच्छा से श्रुद्धमत्त्वमय देह धारण कर उनके द्वारा यथेष्ट भोग का अनुभव कर पुनः स्वेच्छा से उसे त्याग देते हैं। इस शरीर में रजोगुण तथा तमोगुण के न रहने के कारण उनमें शरीर-धारण-जन्य बन्धन नहीं रहता। इसे ही 'सोला-विषह' कहते हैं। फिर भी यह 'प्राकृत-शरीर' ही है। किमी-किमी के मत में मुक्त-

^१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ १४७ (स)।

^२ श्रीसंप्रदाय के अनुसार श्रुद्धमत्त्वमय सोलाविषह 'प्राकृत' देह है।

जीव पाञ्च-भौतिक शरीर के द्वारा भी भोग कर सकता है। किन्तु यह कर्म से उत्पन्न नहीं है, इसलिए इस शरीर में इन्हें हम लोगों की तरह सुख-दुःख का ज्ञान नहीं होता और न उससे किसी प्रकार का बंधन ही उन्हें प्राप्त होता है। यह शरीर उनका स्वेच्छा-स्वीकृत शरीर कहलाता है।^१

- (२) लक्ष्मी—यह परमात्मा से भिन्न किन्तु केवल उन्हीं के अधीन है। ब्रह्मा, आदि जीव 'लक्ष्मी' के पुत्र हैं, और प्रलय में ये सब 'लक्ष्मी' ही में लीन हो जाते हैं। परमात्मा की कृपा से बलवती 'लक्ष्मी' एक क्षण में विषय की उत्पत्ति, स्थिति और लय, महाविभूति, वृत्तिप्रकार, नियमावृत्ति, बंधन तथा मोक्ष को संपादन करती है। हिरण्यगर्भादि जीवों की अपेक्षा, भगवान् की प्रीति, भक्ति और ज्ञान में 'लक्ष्मी' कोटि गुण अधिक है।

परमात्मा के समान 'लक्ष्मी' भी नित्यमुक्त और आप्तकाम है। ऐसा होने पर भी यह विष्णु की सदैव उपासना करती है। लक्ष्मी और विष्णु का सम्बन्ध अनादि है, इसलिए ये दोनों अनादि-नित्य, अनादि-मुक्त, अनादिमुक्त तथा अनादिवृत्त हैं। यह परमात्मा की पत्नी है। ये दोनों नित्यमुक्त हैं, अतएव इनके परस्पर मयोज में सुख की अभिव्यक्ति तो हो ही नहीं सकती, फिर भी इनमें पति-पत्नी का सम्बन्ध भग्नने का कारण यह है कि भगवान् 'आत्मरमण' होने पर भी 'लक्ष्मी' के प्रति अनुग्रह-पूर्वक 'लक्ष्मी' में स्वस्वी-रूप में प्रवेश कर दूसरे रूप में क्रीडा करते हैं, अर्थात् 'लक्ष्मी' में वर्तमान अपने ही रूप के साथ भगवान् जीडा करते हैं। लक्ष्मी भी चिरूप और अनन्य है।

लक्ष्मी की मूर्तियाँ—श्री, भू, दुर्गा, गूणी, ह्री, महालक्ष्मी, दक्षिणा, सीता, जयंती, सत्या, खिगणी, आदि भग्नो लक्ष्मी की मूर्तियाँ हैं। यह भगवान् के उरस्थल में रहती हैं और इन अवस्था में 'यज्ञ' नाम को धारण करती हैं। 'दक्षिणा' मूर्ति के साथ भगवान् को अत्यन्त सुख होता है। यह भी अप्राकृत-शरीर है। यह देश और काल से ही

^१ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ ३६(ख), ३७(क)।

पूर्ण है, न कि गुण से, और यही परमात्मा और लक्ष्मी के आनन्द का भेदक है।

- (३) जीव—मंसारी जीव अज्ञान, दुःख, भय, मोह, आदि दोषों से युक्त है। ब्रह्मा और वायु में भी ये दोष हैं। 'अज्ञान' ने चार बार, 'भय' तथा 'मोह' ने दो बार ब्रह्मा पर आक्रमण किया था। विष्णु के वश में रहने वाली, उन्ही की सूक्ष्म प्रकृति थी, भू तथा दुर्गा 'ब्रह्मा' आदि को भय देती हैं, किन्तु 'रुद्र' आदि में जिस प्रकार भय आदि स्थिर होते हैं, उस प्रकार 'ब्रह्मा' में नहीं। अज्ञान भी 'ब्रह्मा' के शरीर को स्पर्शमान कर बाहर चला जाता है। ब्रह्मा का मोह मिथ्याज्ञान-रूप नहीं है, किन्तु नियत अपरोक्ष-ज्ञान का अभाव-रूप है। 'ब्रह्मा' का भी शरीर पौष्ट-भौतिक है और बन्धन में पड़ा है। वह भी मोक्ष चाहते हैं।

ऐसे 'जीव' अमर्य हैं। ये इतने सूक्ष्म हैं कि एक परमाणु-प्रदेश में भी अनन्य जीव रहते हैं। यह आनन्द केवल व्यक्तिगत ही नहीं है, किन्तु गणगण भी हैं, जैसे—ऋजुगण, असुरगण, इत्यादि।

जीव के भेद—जीव के तीन भेद हैं—भुक्तियोग्य, तमोयोग्य तथा निग्यसमारी।

भुक्तियोग्य पुनः पाँच प्रकार के हैं—'देव', जैसे—ब्रह्मा, वायु, आदि, 'ऋषि', जैसे—नारदादि; 'पितृ', जैसे—विश्वामित्र, आदि; 'चक्रवर्ती', जैसे—रघु, अंगीर, आदि; तथा 'धनुष्योत्तम'। इन जीवों में अनेक तारतम्य है।

तमोयोग्य पुनः दो प्रकार के हैं—'धनुर्गुणोपासक' और 'एक-गुणोपासक'। जो मत्, चित्, आनन्द और आत्मा-रूप में ईश्वर की उपासना करने हैं, वे तो 'धनुर्गुणोपासक' हैं और जो केवल आत्मा ही का परमदेव भगवान् समझ कर उगची उपासना करते हैं, वे 'एक-गुणोपासक' हैं। इस उपासना के द्वारा कोई-कोई इसी शरीर में रहने ही मुक्ति पाने हैं, और इनका आक्रमण नहीं होता, जैसे—गुणवीर, मन्द, इत्यादि।

वे पुनः चार प्रकार के हैं—दैत्य, राक्षस, पिशाच तथा अधम मनुष्य।

नित्यसंसारो—ये जीव सदैव सुख-दुःख भोगते हैं। ये मध्यम मनुष्य ही होने हैं और अनंत हैं। ये सदैव स्वर्ग, नरक तथा पृथ्वी में घूमते रहते हैं।

जीव के स्वरूप में भेद—रामानुज के मत में ब्रह्मादि जीवों में केवल संसार-दशा ही में अंतर है। मुक्त होने पर ये सभी जीव समान हैं, और परमात्मा के साथ भी इनका साम्य मोक्ष में हो जाता है। तार्किकों के अनुसार भी मुक्ति-दशा में एक तरह से सभी जीव समान हैं। परन्तु मुक्त जीव और परमात्मा में फिर भी भेद है, क्योंकि परमात्मा सर्वज्ञ, सर्वकर्ता और सर्वोत्तम है। मायावाद में भी सभी जीव परमात्मा से अमिश्र हैं। भेद तो केवल मय है।

परन्तु भाष्यमत में संसार तथा मोक्ष दोनों ही अवस्था में जीवों में भी परस्पर भेद है। परमात्मा इन सब से भिन्न है।^१ इसी कारण मुक्त-जीवों में परस्पर उनके काम, सत्त्व तथा आनन्द में भी अंतर है और इसी से ये मुक्त-जीव भी शुभकर्म करते हैं।

इसी प्रकार परमानन्द को पाये हुए आविर्भूत-स्वरूप योगियों में भी परस्पर भेद है। फिर भी जो मुक्त-जीवों में साम्य कहा जाता है, उसका अभिप्राय यह है कि उनमें दुःखभाव, परानन्द तथा लिंगभेद एक ही सद्गुण है और ज्ञान के भेद से परमानन्द के आस्वादन में भी भेद है।

- (४) अव्याकृत आकाश—इसे एक प्रकार से 'वैष्ण्व' ही समझना चाहिए। मृष्टि-काल में इसमें न तो कोई विकार और न प्रलयकाल में इसका नाश, होता है। इसीलिए इसे 'अव्याकृत' कहते हैं। इसे गगन, साक्षिगोचर, तथा प्रदेश भी कहते हैं। यह नित्य है और अहंकार के सामस अंश से उत्पन्न 'भूतआकाश' से भिन्न है। यह एक, व्याप्त और स्वगत है। पूर्व, दक्षिण, आदि विभाग इसके स्वाभाविक अवयव हैं। इसी कारण जगत् स्थान में मूर्धादि नहीं भी होते, जैसे वैकुण्ठ में, वहाँ भी पूर्व, आदि दिशाओं का ज्ञान होता है।

^१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ३२(क)।

‘भूतलक्षण’ में यह विघ्न है, क्योंकि ‘अव्याहृत आकाश’ व्यापित, कूटस्थ, गतिविहीन, विष्णु और विश्व-गर्हित है, विष्णु ‘भूतलक्षण’ कागुल, देशाकार में विश्वगोचर, सामग्य तथा अद्वैत का कारण, एक और अविष्णु एवं गतिशील है। मत्स्यी इसकी अभिव्यक्ति देती है। इन्हीं के अधीन यह है।’

- (५) प्रकृति—आकाश, जल-वायु और तीनों गुणों का, या अस्मत्, जले, महारादि का, उदात्त ‘प्रकृति’ है। इसीमें यह उल्ला भी है। यह जहा, पश्चिमिनी, तीनों गुणों में अनिर्वच्य, अद्वैत और मानात्मा है। महाप्रलय के अनन्तर नवीन सृष्टि का उदात्त कारण होने में, यह ‘निष्प’ है। धन, लव आदि वायु के विभागों का भी कारण यह है, इसीमें व्यापक भी है। इसकी अभिव्यक्ति देती ‘रमा’ है। जीवों के ‘लिंग-धारक’ की समष्टि ‘प्रकृति’ ही है। महाप्रलय में यह अवेनी रहती है।

- (६) गुणत्रय—‘मत्स्व’, ‘रजस्’ और ‘तमस्’ इन तीनों गुणों के समुदाय को ‘गुणत्रय’ कहते हैं। भगवान् ने सृष्टिकाल में ‘मूला प्रकृति’ में मत्स्वरसि, रजोरासि तथा तमोरासि को उल्ला किया। इसीमें महारादि सृष्टि होती है। सृष्टि के लिए इन तीनों गुणों में निम्नलिखित परिमाण रहता है—

तमस् से दो गुना रजस्, और रजस् में दो गुना सत्त्व। तमोगुण महारात्त्व से दस गुना अधिक परिमाण का है। महत्तत्त्व के भागों और यह दसगुणित तमोगुण घिरा हुआ है।

प्रकृति से पहले केवल शुद्ध-सत्त्व उत्पन्न होता है। मत्स्व और तमोगुण के मिश्रण से रजोगुण तथा सत्त्व एवं रजोगुण के मिश्रण में तमोगुण होता है। रजोगुण में १ भाग रजस्, १०० भाग सत्त्व और १/१०० भाग तमस् है। तमोगुण में १ भाग तमस्, १० भाग सत्त्व और १/१० रजस् है। गुणों के इसी वंश को ‘सृष्टि’ कहते हैं।

सृष्टिकाल में सत्त्वगुण कभी मिश्रित नहीं रहता है, यह सर्वदा शुद्ध ही रहता है। गुणों की साम्यावस्था ही को 'प्रलय' कहते हैं।

रजोगुण से जगत् की 'सृष्टि', रजोगुण में विद्यमान सत्त्व गुण से 'स्मृति' तथा तमोगुण से 'संहार' होता है। सत्त्व की अभिमानीनी 'श्री'; रजस् की अभिमानीनी 'भू', तथा तमस् की अभिमानीनी दुर्गा एव रमा हैं। ब्रह्मा, आदि भी गुणत्रय के अभिमानी देवता हैं।

- (७) महत्तत्त्व—इसका उपादान साक्षात् गुणत्रय का अंश है। सभी गुण महत्तत्त्व रूप में नहीं परिणत होते, कारण महत्तत्त्व की अपेक्षा मूला-प्रकृति दसगुण अधिक है। प्रलय-काल में महत्तत्त्व गुणत्रय में लीन हो जाता है। उस समय महत्तत्त्व बारह भागों में विभक्त होता है। उससे दस भाग शुद्धस्व में, एक भाग रजस् में तथा एक भाग तमम् में प्रवेश करता है और फिर सृष्टिकाल में शुद्धस्व का दस भाग तथा रजस् का एक भाग तमोगुण के साथ मिल जाता है। तब महत्तत्त्व की उत्पत्ति होती है। इसमें तीन भाग रजम् है और एक भाग तमम् है। इस प्रकार चागो भागों से युक्त महत्तत्त्व की उत्पत्ति होती है। महत्तत्त्व में विद्यमान रजोगुण में सत्त्वगुण का भी कुछ अंश है, इसलिए महत्तत्त्व में भी सत्त्वगुण का अंश रहता ही है। इस महत्तत्त्व का परिमाण तमोगुण की अपेक्षा दसगुण न्यून है। ब्रह्मा तथा वाम अपनी स्त्रियों सहित महत्तत्त्व के अभिमानी देवता हैं।

- (८) अहंकारतत्त्व—महत्तत्त्वगत तमोगुण के भाग से 'अहंकार' की उत्पत्ति होती है। इसमें दस भाग 'सत्त्वगुण', एक अंश 'रजम्' तथा रजम् का दसवाँ हिस्सा 'तमम्' है। यह महत्तत्त्व से दसांश न्यून है। गरुड, शेष, वरु, आदि इस के अभिमानी देवता हैं।

अहंकार के भेद—इसके तीन भेद हैं—वैकारिक, तैजस तथा तामस।

- (९) बुद्धितत्त्व—महत्तत्त्व से 'बुद्धितत्त्व' की उत्पत्ति होती है। यह दो प्रकार का है—तत्त्वरूप तथा ज्ञानरूप। इनमें ज्ञानरूप-बुद्धि गुण-विशेष है। यह तत्त्व नहीं माना जाता है। तैजस अहंकार के द्वारा यह उपजित होता है। ब्रह्मा से लेकर उमा पर्यन्त इसके अभिमानी देवता हैं।

सम्बन्ध में कारण यह कहा गया है कि ब्रह्माण्डान्त पञ्चभूत सृष्टि के अनन्तर ब्रह्मादिगत सूक्ष्म इन्द्रियाँ ही पाँचो भूतों से तथा अहंकार से वृद्धि को प्राप्त होती हैं। ये ही बाद को स्थूल इन्द्रियाँ हो जाती हैं।^१ अतएव ये प्राकृत-इन्द्रियाँ हैं। ब्रह्मा, आदि तथा सूर्य, आदि इन इन्द्रियो के अभिमानो देव हैं।

स्वरूपभूत इन्द्रियाँ 'साक्षी' कही जाती हैं। मुक्तावस्था में इनके द्वारा साक्षात् सभी पदार्थों का ज्ञान हो जाता है। सप्तरावस्था में भी साक्षी-स्वरूप इन्द्रियों के आत्मा, मन, मनोधर्म, सुख-दुःख आदि, अविद्या, काल एवं अव्याकृताकाश साक्षात् विषय हैं। बाह्येन्द्रियो के द्वारा शब्द, आदि भी 'साक्षिणोच्चर' हैं। ज्ञातभाव से या अज्ञात-भाव से सभी अतीन्द्रिय पदार्थ साक्षिणोच्चर हैं।

- (१२) तन्मात्रातत्त्व—शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध, ये पाँच विषय 'मात्रा' (अर्थात् इन्द्रियो के द्वारा जानने के योग्य) कहलाते हैं। ये भी दो प्रकार के हैं—तत्त्वस्वरूप तथा उससे भिन्न। तत्त्वस्वरूप तामस अहंकार से उत्पन्न होते हैं, तथा इन्हें 'पञ्चतन्मात्रा' कहते हैं। ये द्रव्य हैं। इनसे भिन्न आकाशादि के गुण जो शब्दादि हैं, वे न तो तत्त्व हैं और न द्रव्य ही हैं। उमा, मुपनी, चारुणी, बृहस्पति, आदि इनके अभिमान रखने वाले देव हैं।
- (१३) भूततत्त्व—इन सब तन्मात्राओं द्वारा तामस अहंकार से आकाश आदि पाँचो भूतों की उत्पत्ति होती है। शब्द से 'आकाश' की उत्पत्ति होती है। इनके अभिमान रखने वाले देवता विनायक हैं। अहंकार से दशगुण न्यून 'आकाश' है।
- (१४) ब्रह्माण्डतत्त्व—महन् से लेकर पृथिवी-पर्यन्त 'प्राकृत-पदार्थ' है। ब्रह्माण्ड तो विवृत पदार्थ है। महदादि की उत्पत्ति अलग-अलग एकमात्र उपादान से होती है, किन्तु ब्रह्माण्ड तो चौबीसों उपादान से उत्पन्न होता है। इसीलिए कहा गया है कि इन चौबीस तत्त्वों के द्वारा विष्णु बीज-रूप में होकर अपने स्वरूप को ब्रह्माण्ड के रूप में परिणत करने ह। यह पञ्चम कीटि योजनविस्तीर्ण है।

^१ मण्डसिद्धान्तसार, पृष्ठ ४२(क)।

यह ब्रह्माण्ड एक ही है और घड़े के दो कर्णों के समान इगले दो दुकड़े हैं। ऊपर का द्विष्मा तो मोने का है और नीचे वाला चंदी का। मोने वाला भाग 'धी' (आकाश) कहलाता है, और चंदी वाला 'पृथ्वी'।^१ इन ब्रह्माण्ड की भगवान् कूर्मरूप में तथा वायुरूप में धारण किये हुए है। यही सभी प्राणियों का तथा बीडर्ही भुवन का आवासस्थान है। मंथि-रथन में धुर के चार के समान मूढम छिड़ी में युक्त है।^२ इसके अभिमान रखने वाले देव चतुर्मुख, गज, गंध, गुण, आदि हैं।^३

ब्रह्माण्ड के अंतर्गत सृष्टि करने के लिए भगवान् ने महान् आदि तत्वों के अंश को अपने उदर में रख कर ब्रह्माण्ड के भीतर प्रवेश किया। इसके पश्चात् अज्ज्ञायी भगवान् के उदर के भीतर, वर्तमान अज्ज्ञ उपदान कारण से नाभि के द्वारा कमल उत्पन्न हुआ।^४ उसमें चतुर्मुख ब्रह्मा की उत्पत्ति हुई। इसके बाद फिर ब्रह्माण्ड के भीतर देवताओं की, मन की, तथा आकाश, आदि पंचभूतों की, क्रमशः उत्पत्ति हुई।^५

- (१५) अविद्यातत्त्व—'पंचभूत' की सृष्टि के बाद चतुर्मुख ने 'अविद्या' की उत्पत्ति की। यद्यपि में 'अविद्या', या 'माया' अनादि है। अतएव इसकी उत्पत्ति नहीं होती, फिर इसकी उत्पत्ति हुई, इस रूप से यह जानना चाहिए कि मूढम-रूप से तो 'अविद्या' सर्वदैव है, फिर भी सृष्टि के लिए इसका स्थूल-रूप आवश्यक है। अतएव ब्रह्माण्ड के बाहर ही अविद्या के स्थूल-रूप को उत्पन्न कर परमात्मा ने ब्रह्माण्ड के मध्य में रहने वाले चतुर्मुख में उसे रक्खा और ब्रह्मा ने उसे अपने शरीर में बाहर निकाला। इसीसे इसकी उत्पत्ति मानी जाती है।^६ पंचभूतों के समोण ही इसके उपादान है।^७

^१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ५३(ख)।

^२ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ५४(क-ख)।

^३ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ ५४(ख)।

^४ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ ५५(क)।

^५ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ५५(क)।

^६ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ ५६(क-ख)।

^७ तात्पर्य, सतीयस्कन्ध।

अविद्या की श्रेणियाँ—इसकी पाँच श्रेणियाँ होती हैं, जिन्हें, क्रमशः मोह, महामोह, तामिस्र, अंधतामिस्र तथा तम कहते हैं। विपर्यय, आग्रह, क्रोध, मरण, तथा शर्वर इनके क्रमिक नामांतर हैं।^१

अविद्या के अन्य भेद—इसके 'जीवाच्छादिका', 'धरमाच्छादिका', 'संवेला' तथा 'माया' ये भी चार भेद होते हैं।^२ 'अविद्या' के ये भेद सभी प्रकार जीव के ही व्यापित रहते हैं। प्रत्येक जीव के लिए भिन्न-भिन्न अज्ञान है। इसकी अभिमानिनी देवी दुर्गा है।^३

(१६) वर्णतत्त्व—अकारादि 'वर्णों' के ५१ भेद होते हैं। इन्हीं वर्णों से लौकिक तथा वैदिक सभी शब्द बने हुए हैं। इन वर्णों में प्रत्येक वर्ण देश और काल की अपेक्षा आकाश के समान व्यापक, अनादि तथा नित्य है।^४ 'वर्ण' नित्य-द्रव्य होने के कारण किसी में समवाय संबन्ध से नहीं रहता।

(१७) अंधकारतत्त्व—अंधकार भी एक 'द्रव्य' है। यह तेज का अभाव नहीं है। यह प्रकाश का नाशक है। यदि यह अभाव-स्वरूप होता, तो 'नीलरग' का अंधकार इधर-उधर जाता है^५ ऐसा प्रत्यक्ष अनुभव नहीं होता। नील-रूप तथा चलन-रूप क्रिया के आघय होने के कारण 'अंधकार' का मूर्त द्रव्य होना सिद्ध होता है।^६

'अंधकार' जड़ा प्रकृतिरूप उपदान ही से उत्पन्न होता है और वह इतना घनीभूत हो जाता है कि दूमेरे-बठोर द्रव्य के समान वह भी हथियार से काटा जाता है।^७ महाभारत के युद्ध में जब सूर्य चमक ही रहा था, उसी समय श्रीकृष्ण भगवान् ने इसे उत्पन्न किया था।^८

^१ तात्पर्य, तृतीयस्कन्ध ।

^२ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ५६(ख) ।

^३ तात्पर्य, एकादशस्कन्ध ।

^४ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ५९(ख) ।

^५ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६०(ख) ।

^६ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६१(क) ।

^७ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६१(क) ।

^८ निर्णय ।

भावपूर्ण दृश्य होने ही के कारण ब्रह्मा ने इमरा पान किया था। स्वप्न रूप में इमरी उत्पत्ति लोगों को होनी है और यह अग्य वस्तुओं को बर्क देना है, इसलिए इमरा 'भावपूर्ण' होना निश्चित है।'

- (१८) वासनाप्रवृत्ति—स्वप्न में देखी जाने वाली चीजों के उत्पादन कारण को 'वासना' कहते हैं।'

स्वप्नविचार—मात्र के मन में 'स्वप्न' में अनुभूत जाने गनी गत्य मानी जाती है। 'स्वप्न' शुभवाचक और अनुभववाचक भी होता है। यदि 'स्वप्न' मिथ्या ही होता, तो हमारे मस्तिष्क में शुभ और अशुभ का प्रयोग ही नहीं होता।'

आगत अवस्था में 'स्वप्न' की जाने नहीं दीय पड़ती। इसका कारण यह है कि ईश्वर ने प्रेरित होकर वे विष्णु के समान स्वप्नावस्था ही में उत्पन्न होनी है और नष्ट भी हो जानी है।'

स्वप्न की उत्पत्ति—आगत अवस्था में जिन चीजों का अनुभव होता है, उन्हीं अनुभवों ने अन्नकरण के सहारे ये वासनाएँ उत्पन्न होती हैं। अंतःकरण ही इनका आश्रय है। ये अनुभव अनादिकाल से चले आ रहे हैं और प्रत्येक जीव के मन में संस्कार-रूप में वर्तमान रहते हैं। अपनी इच्छा में यही मनोमत संस्कार जीव को दिलायी देते हैं और यही दिलायी देना 'स्वप्न' कहलाता है।

मनोरथ तथा स्वप्न—मनोरथ तथा ध्यान में भी तो संस्कार से उत्पन्न विषय का अनुभव मन के द्वारा होता है, और स्वप्न में भी ऐसा ही होता है, फिर 'मनोरथ' तथा 'स्वप्न' के अनुभवों में भेद इतना ही है कि 'मनोरथ की सृष्टि' मनुष्य के प्रयत्न से होती है, किन्तु 'स्वप्न की सृष्टि' अदृष्ट के सहारे ईश्वर के अधीन है।'

१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६१(क)।

२ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६१(ख)।

३ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६१(ख)।

४ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६२(क)।

५ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६२(क-ख)।

ध्यान और वासना—इसी प्रकार ध्यान या उपासना में भी जो भगवान् के सदृश आकार दिखायी देता है, वह भी वासनामय है, क्योंकि भगवान् साक्षात् ध्यान-विषय तो है नहीं। चित्त का प्रतिबिम्ब ही उस समय दिखायी देता है। अतएव श्रवण तथा दर्शन, आदि से उत्पन्न मानसिक वासनामय वस्तु का अलोकन करने को ही आचार्यों ने 'ध्यान' कहा है।^१

- (१९) **कालतत्त्व**—आयु का व्यवस्थापक 'काल' कहलाता है। क्षण, लघु, द्रुति इत्यादि इसके अनेक रूप हैं। नैयायिकों को तरह माघ ने 'काल' को नित्य नहीं माना है। इनके मत में 'काल' प्रकृति से उत्पन्न होता है, और उन्मी में लय भी होता है।^२ प्रलय-काल में भी काल की उत्पत्ति मानी जाती है और इसीलिए काल का आठवाँ हिस्सा 'प्रलय-काल' कहलाता है।^३ काल में भी काल होता है, जैसे—'इदानीं प्रातः कालः'। वहाँ 'इदानीं' भी तो काल बाधक ही है।^४ 'काल' सब का आधार है। अनित्य होने पर भी 'काल' का प्रवाह नित्य है। यह सब कार्यों की उत्पत्ति का कारण भी है।^५

- (२०) **प्रतिबिम्बतत्त्व**—'बिम्ब' से अलग न रहने वाला और उसके सदृश ही तत्त्व 'प्रतिबिम्ब' है।^६ बिम्ब ही के अधीन इसकी सत्ता और क्रिया होने में वह क्रियावान् कहलाता है।^७ स्वयं प्रतिबिम्ब में क्रिया नहीं है।^८ बिम्ब और प्रतिबिम्ब में कही ज्ञान, आनन्द, आदि गुणों से तथा कही चैतन्य, हाथ, पैर आदि के होने से नादृश्य है। इसीलिए परमात्मा का प्रतिबिम्ब दैत्यों में भी है।^९

^१ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६२(क-ख)।

^२ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६३(क)।

^३ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६३(ख)।

^४ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६५(क)।

^५ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६५(क)।

^६ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ६५(ख)।

^७ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६५(ख)।

^८ गीताभाष्य।

^९ मध्वसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६५(ख)।

प्रतिबिम्ब के भेद—यह 'प्रतिबिम्ब' निय और अनिय दोनों हैं। परमाणुओं में प्रतिबिम्ब जितने भेदन हैं, सभी परमाणुओं के 'प्रतिबिम्ब' हैं और ये 'प्रतिबिम्ब' सभी निय हैं, क्योंकि परमाणु-रूप बिम्ब का तथा अन्य भेदनो का, अथवा उनकी गतिविधि का नाश कभी नहीं होता। दर्शन में जो गुण का प्रतिबिम्ब है वह बिम्ब-स्वरूप गुण के नाश में अथवा दर्शन-रूप उदात्ति के नाश में, या उस के गतिविधि के नाश में, नाश होता है। अतएव ये सब अनिय प्रतिबिम्ब हैं। छाया, परिवेश, इन्द्रिया, प्रतिगुण, प्रतिध्वनि, स्पष्टिक का लीलाय, इत्यादि भी प्रतिबिम्ब कहलाते हैं।^१

गुण-निरूपण

द्रव्य के बाद 'गुण' दूसरा तत्त्व है। साध्य ने 'गुण' का 'दोष' में भिन्न अर्थ में प्रयोग किया है। इनके मन में रूप, रस, गंध, स्पर्श, संख्या, परिमाण, संयोग,

गुण ॥ भेद विभाग, परस्व, अपरस्व, द्रवस्व, गुरुस्व, लघुस्व, मृदुस्व, काठिन्य, स्नेह, दण्ड, बुद्धि, मुख, दुःख, इच्छा, द्वेष, प्रयत्न, धर्म, अधर्म, मस्कार, आलोक, शम, दम, कृपा, तिलिशा, बल, भय, लज्जा, शोभीय, मौदर्य, घैर, स्थैर्य, शौर्य, औदार्य, मौभाग्य, आदि अनेक गुण माने गये हैं।

इन गुणों में रूप, रस, गंध, स्पर्श तथा दण्ड पृथ्वी में 'पाकज' तथा 'अपाकज' दोनों हैं, किन्तु अन्य द्रव्यों में केवल अपाकज ही है। साध्यमत में 'पौलुपाकवाद' नहीं मानते, क्योंकि यह प्रतिपत्ति प्रत्यक्ष विरुद्ध है।

कर्म-निरूपण

कर्म का लक्षण—साक्षात् वा परपरा से पुण्य और पाप का जो असाधारण कारण है, वही 'कर्म' है। कर्म के तीन भेद हैं—'विहित', निषिद्ध तथा 'उदासीन'।

(१) विहितकर्म—विधिपूर्वक की गयी यज्ञादि क्रिया, 'विहितकर्म' है।

^१ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ ६६(क)।

^२ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ ९८(क)।

इसने काम्य और अकाम्य दो भेद हैं । फल की इच्छा से किया गया कर्म 'काम्य' है और ईश्वर को प्रसन्न करने के लिए किया गया कर्म 'अकाम्य' है । ये दोनों प्रकार के 'कर्म' ब्रह्मा से लेकर छोटे से छोटे जीव तक सभी करते हैं ।

'प्रारब्ध-कर्म' भी काम्य ही है । इसमें भी पूर्वतन काम्य कर्म दो प्रकार का है—'प्रारब्ध' और 'अप्रारब्ध' । प्रारब्ध का नाश नहीं होता । अप्रारब्ध फिर दो प्रकार का है—इष्ट और अनिष्ट । 'इष्ट' का भी नाश नहीं होता ।

सत्यलोक के आधिपत्य तथा जगत् के सर्वत्र आदि से भगवान् को प्रसन्न करने के लिए ब्रह्मा जो कर्म करते हैं, वही उनका काम्य-कर्म है । लक्ष्मी-नारायण के जो तपस्यादि कर्म हैं, वे लीला के लिए वा शत्रुओं को मोड़ने के लिए होने हैं । ये 'काम्य' नहीं कहलाते ।

(२) निषिद्धकर्म—मन, वाणी और शरीर से अपने से बड़ों का अपराध करना ही 'निषिद्ध-कर्म' है । इसके अतिरिक्त जिन कर्मों का वेद या सामूलक धारण में निषेध है, वे भी 'निषिद्ध-कर्म' हैं । जैसे, 'न कलञ्जं भक्षयेत्'—इलज को न खाना चाहिए ।

(३) उदासीनकर्म—'निधि' और 'निषेध' में भिन्न कर्म 'उदासीन' कहलाता है ।

उदासीन कर्म अनेक प्रकार का है—'उत्सोरण'—ऊपर फेंकना, 'अपश्रेण'—नीचे फेंकना, 'आकुचन'—निबुडना, 'प्रसरण'— फैलना, 'गमन'—जाना, 'धमण'—धूमना, 'बभन'—कैं करना, 'भोजन'—खाना, 'विदारण'—काटना, इत्यादि । ये कर्म चेतन और अचेतन दोनों ही में रहते हैं ।

कर्म के अन्य भेद—कर्म पुनः दो प्रकार का है—निव्य और अनिव्य । ईश्वर, शिव आदि चेतनों के स्वरूप-भूत कर्म 'निव्य' हैं, जैसे—मृष्टि, महार तथा गमन, इत्यादि । 'अनिव्य' कर्म शरीर आदि अनिव्य वस्तुओं में हैं ।

सामान्य-निवृत्त—'सामान्य' के दो भेद हैं—'निव्य' और 'अनिव्य' । 'जाति' और 'उपाधि' इसके दो और भी भेद हैं । सात्त्विक जाति-व्यवहार का जो

विषय है, वही 'जाति' है, जैसे—ब्राह्मणत्व । इतर निरूपणाधीन निरूपण जिस में हो, वह 'उपाधि' है; जैसे—'प्रमेयत्व', 'जीवत्व', 'देवत्व', इत्यादि । जाति, जो 'यावदस्तु-भावि' है, वह 'नित्य' है, किन्तु 'ब्राह्मणत्व', 'मनुष्यत्व' इत्यादि, 'अयावदस्तु-भावि' होने के कारण 'अनित्य' है । इसी तरह 'उपाधि' भी नित्य और अनित्य है । 'मर्वजत्व' परमात्मा में 'नित्य' उपाधि है, किन्तु 'प्रमेयत्व' घट आदि में 'अनित्य' है ।

विशेष-निरूपण—देखने में भेद न रहने पर भी भेद के व्यवहार का कारण 'विशेष' है । यह सभी पदार्थों में है । यह अनत है । इसी 'विशेष' के कारण गुण और गुणों में भेद किया जाता है, किन्तु विशेषों में भी परस्पर भेद के लिए उभर कर अन्य 'विशेष' नहीं माना जाता है । वह स्वयं 'विशेष' का काम कर लेता है । यह भी नित्य और अनित्य है । ईश्वरादि नित्य द्रव्य में तो नित्य-विशेष है, घटादि अनित्य द्रव्य में अनित्य-विशेष है । ये 'समवाय' नहीं मानने ।

विशिष्ट-निरूपण—विशेषण के संबंध में विशेष का जो आचार है वही 'विशिष्ट' है । नित्य और अनित्य इनके भी दो भेद हैं । सर्वज्ञत्व आदि विशेषणों में विशिष्ट पञ्चदश आदि 'नित्य-विशिष्ट' हैं । दण्ड आदि विशेषणों में विशिष्ट दंडी आदि 'अनित्य-विशिष्ट' हैं ।

अंशो-निरूपण—ह्रास, विनक्ति, आदि में अनतिरिक्त घट, गगन, आदि प्रत्यक्ष मिट्ट-गदाधे 'अंशी' हैं । आकाशादि तो 'नित्य-अंशो' हैं, किन्तु घट आदि 'अनित्य-अंशी' हैं ।

शक्ति-निरूपण—'शक्ति' के चार भेद हैं—'अधिन्य-शक्ति', 'महत्त्व-शक्ति', 'आपेयशक्ति' और 'वद-शक्ति' ।

- (१) अधिन्यशक्ति—अपठित घटना में पट्टीयमी शक्ति ही 'अधिन्यशक्ति' है । वह परमेश्वर में मगूयंभय में है, और लक्ष्मी, ब्रह्मा, आदि की अज्ञेता परमात्मा में अधि शक्ति है । बैठे रहने पर भी दूर चलना जाना, अग्न्य और महत्त्व दोनों की एक ही समय में अपने में रहना इत्यादि अधिन्य-शक्ति के उदाहरण हैं । लक्ष्मी में परमात्मा की शक्ति में जनन अग्न न्यून शक्ति है । लक्ष्मी की शक्ति में कोटिगुण न्यून ब्रह्मा तथा वाय की शक्ति है । इस प्रकार मारुतध्व मभी द्रव्यों में हैं ।

- (२) सहजशक्ति—वार्थमात्र के अनुकूल स्वभावरूप शक्ति ही 'सहजशक्ति' है, जैसे—दण्ड आदि में घट बनाने की अनुकूलशक्ति है। यह अतीन्द्रिय है। एक प्रकार से यह कारण धर्म-विशेष ही है। यह सभी पदार्थों में है। यह भी नित्य और अनित्य है—नित्य द्रव्य में नित्य और अनित्य द्रव्य में अनित्य है।
- (३) आधेयशक्ति—अन्य वस्तु में आहित, अर्थात् दी हुई शक्ति, 'आधेय-शक्ति' है, जैसे—प्रतिष्ठित प्रतिमा की ही पूजा होती है। उस में प्रतिष्ठारूप-विद्या के द्वारा प्रतिमा में पूर्ण न रहने वाले देवता का मात्प्रिय होना है। उसे ही 'आधेयशक्ति' कहते हैं। इसी प्रकार 'बीहीन प्रीति' हमसे प्रीति में, कामिनी-धरण के आघात से अशोक वृक्ष में अकालिक पुष्प की उत्पत्ति, तथा अधिप-लेपन से कान के पात्र में दोड़ने की शक्ति, आदि 'आधेयशक्ति' के उदाहरण हैं।
- (४) पदशक्ति—पद और उसके अर्थ में जो वाच्य-वाचक भाव तबध, है वही 'पदशक्ति' है। गोपद से गो-अर्थ का ज्ञान जिससे हो, वही 'पदशक्ति' है। यह स्वर, ध्वनि, वर्ण, पद और वाक्य में रहती है। 'मुक्त्या' और 'परममुक्त्या' इसके भेद हैं। परमात्मा में सभी शब्दों की परममुक्त्या शक्ति है, अन्य में केवल मुक्त्या।

सादृश्य-निर्दिष्ट—'यह इसके सदृश है', 'वह उसके सदृश है' इन वाक्यों में जिससे परस्पर प्रतियोगी तथा अनुयोगी का अनुभव होता है, वही 'सादृश्य' है। यह नाता है। यह भी नित्य और अनित्य के भेद से दो प्रकार का है। नित्य द्रव्य में नित्य और अनित्य द्रव्य में अनित्य है।

अभाव-निर्दिष्ट—प्रथम प्रतिपत्ति, अर्थात् ज्ञान में निषेधात्मक भान ही 'अभाव' है। 'प्रागभाव', 'प्रध्वंसाभाव', 'अन्योन्याभाव' तथा 'अत्यन्ताभाव', ये चार इसके भेद हैं।

- (१) प्रागभाव—वार्थ की उत्पत्ति से पूर्व ही कारण में रहने वाला उम वस्तु का जो अभाव है, वही 'प्रागभाव' है।
- (२) प्रध्वंसाभाव—उत्पत्ति के अनन्तर ही उम वस्तु के नाश होने पर वस्तु में रहने वाला अभाव 'प्रध्वंस' है।

- (३) अघोष्ठाभाव—सार्वज्ञिक परम्पर जो अभाव है, वही 'अघोष्ठा-
भाव' है। यह पदार्थ-स्वरूप ही है। यह पुनः निश्चय में रहने वाला
'नित्य' है, जैसे—जीवों के आगम के भेद। अनित्य में रहने वाला
'अनित्य' है, जैसे घट-पट में।
- (४) अत्यन्ताभाव—अप्रामाणिक प्रतियोगिक जो अभाव, अपर्याप्त अमन्
प्रतियोगिक जो अभाव है, वही 'अत्यन्ताभाव' है। जैसे—क्षान्ति।

कारण-विचार

'कारण' के दो भेद हैं—'उपादान' तथा 'अपादान'। परिणामी कारण ही
को 'उपादान' कारण, और 'अपादान' ही को 'निमित्त' कारण भी बताया गया है।
कार्य सन् और अमन् दोनों होता है। उत्पत्ति के पूर्व कारण-
रूप में तो 'सन्' है, किन्तु कार्य-रूप में वह 'असन्' है। परन्तु
उत्पत्ति के बाद कार्य-रूप में तो 'सन्' है, और कारण-रूप में
'असन्' है। उपादान और उपादेय में भेद और अभेद दोनों ही हैं। द्रव्य के साथ-साथ
रहने वाले गुण, क्रिया, जाति, आदिका गुणी, क्रियावान् तथा व्यक्ति के साथ कम से
अत्यन्त अभेद है। द्रव्य के साथ-साथ न रहने वालों में भेद और अभेद दोनों ही हैं।

ज्ञान-विचार

अन्तःकरण का परिणाम 'ज्ञान' है। इसका उत्पत्ति-कर्म यह है—आत्मा का
मन के साथ संयोग होता है, मन का इन्द्रिय के साथ और इन्द्रिय अपने विषय के
साथ संयुक्त होती है। तब अन्तःकरण का परिणाम होता है
ज्ञान की उत्पत्ति और इसी परिणाम को 'ज्ञान' कहते हैं। ज्ञान से इच्छा और
इच्छा से प्रवृत्ति होती है। अन्तःकरण में रहने वाले ज्ञान के साथ
बाहर के घट, पट, आदि का संयोग नहीं हो सकता, अतएव इन दोनों में
'विषय-विषयिभाव' संबंध माना गया है।

प्रत्यक्षज्ञान का कारण इन्द्रिय और अर्थ का संयोग है। गुण, क्रिया आदि
के साथ भी इन्द्रिय का संयोग ही होता है। इन्द्रिय और अर्थ के संयोग के द्वारा चक्षु
आदि छः इन्द्रियाँ ज्ञान को उत्पन्न करती हैं। संस्कार के
प्रत्यक्ष ज्ञान द्वारा मन 'स्मरण' का कारण है। इनके मत में 'वैधर्म्य-स्मृति'
भी प्रमाण है। प्रत्यक्ष, आदि जन्य-ज्ञान सविकल्पक ही होता है, निर्विकल्पक नहीं।

प्रत्यक्ष के भेद—प्रत्यक्ष के आठ भेद हैं—साक्षि, यथाय-ज्ञान, तथा छ-इन्द्रियों से माक्षान् उत्पन्न ज्ञान ।

अनुमान के भेद—अनुमान के तीन भेद हैं—अन्वयव्यतिरेकी, केवलान्वयी, तथा केवलव्यतिरेकी । अनुमान में उतने ही अवयव माने जाते हैं, जितने 'अनुमिति' के लिए आवश्यक हों । पाँच अवयवों का होना आवश्यक नहीं है ।

शब्द के भेद—पौरोषेय और अपौरोषेय के भेद से आगम दो प्रकार का है । आप्तों^१ से कहे जाने की पर 'पौरोषेय' प्रमाण है । 'अपौरोषेय वेदवाक्य' सभी प्रामाणिक हैं ।

वेद के अपौरुषेय होने में एक तो धृति (वेद) ही प्रमाण है और दूसरी बात यह है कि यदि वेद पौरुषेय होता तो धर्म और अधर्म आदि की सिद्धि ही नहीं होती ।

स्वतः प्रामाण्य—इनके मत में प्रमाणों का प्रामाण्य स्वतः होता है । ज्ञान के कारणमान ही से ज्ञानगत प्रामाण्य का भी बोध होता है, इसलिए उत्पत्ति में स्वतस्त्व है और जहाँ वही प्रामाण्यग्रह होता है, वहाँ ज्ञान-ग्राहक साक्षी ही के द्वारा प्रामाण्यग्रह होना नियत है । इस प्रकार 'ज्ञान' में भी स्वतस्त्व है । 'अप्रामाण्य' तो 'परतः' होता है, और परतः जाना भी जाता है ।

सृष्टिप्रक्रिया

प्रलय के अन्त में सृष्टि करने की परमात्मा की इच्छा होती है । तब वह प्रकृति के गर्भ में प्रवेश कर उसे कार्योन्मुख करते हैं । बाद में तीनो गुणों में परस्पर सृष्टिक्रम संपन्न उत्पन्न होता है । इसके बाद महत् से लेकर ब्रह्माण्ड-पर्यन्त तत्त्वों की तथा उनके अभिमान रखने वाले ब्रह्मा आदि देवताओं की वह सृष्टि करते हैं । फिर चेतन और अचेतन अस्त्रों को उदर में निक्षेप कर परमात्मा ब्रह्माण्ड में प्रवेश करते हैं । तब देवताओं के मान से हजार वर्ष के अन्त में अपने नाभि से पद्म (कमल) को उत्पन्न करते हैं । उस पद्म से चतुर्मुख ब्रह्मा उत्पन्न होते हैं और चतुर्मुख ब्रह्मा जगत् की उत्पत्ति के निमित्त हजार दिव्य वर्ष पर्यन्त तपस्या करते हैं । उस तपस्या से प्रसन्न भगवान् अपने शरीर से पञ्चभूतों की सृष्टि करते हैं ।

^१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ १०० (क) ।

पद्मभूतो की गहायना मे परमात्मा के द्वारा मूलम रूप में उत्पन्न जिये हुए वतुर्दश लोकों की वतुर्दश के अन्दर प्रवेश कर उन्हीं के नाम को धारण कर मूल-रूप में परमात्मा उत्पन्न करने है । बाद को सभी देवता अइ के भीतर में उत्पन्न होने है । इस प्रकार प्रमद अर्वागिष्ट मृष्टि होती है ।

जब सार्वमिक तथा सामगिक प्रवृत्ति के लोग मालिकों पर डाडव करने लगे सभी भगवान् के भिन्न-भिन्न अवतार हुए । इनमें श्रीकृष्ण को छोड कर और सभी अवतार परमेश्वर के अंगभूत है । किन्तु एकमात्र अवतार श्रीकृष्ण दश अवतार स्वयं भगवान् है ।^१ सब मे पहले 'मत्स्य' अवतार हुआ । मत्स्य

अवतार दो बार हुआ । 'कूर्म' अवतार भी दो बार हुआ, क्योंकि अमृत-मयन दो बार हुआ था । 'वराह' अवतार भी दो बार हुआ । 'नृसिंह' अवतार एक बार हुआ । 'वामन' अवतार भी दो बार हुआ । 'राम' अवतार एक ही बार वनायुग में हुआ । 'परमुराम' अवतार भी एक ही बार हुआ । इसी प्रकार 'कृष्ण' अवतार भी एक ही बार हुआ । 'कृष्ण तथा 'कल्कि' अवतार भी एक ही बार हुआ । ये दश अवतार हैं ।

इनके अतिरिक्त और भी अवतार हुए हैं, जैसे- 'व्यास' अवतार 'राम' अवतार से पहले हुआ था । 'स्वायम्भुव' मनु के समय में 'मत्स्य' और 'शुचि' ये दोनों अवतार हुए ।^२ इन सभी अवतारों का एकमात्र प्रयोजन दुष्टदमन तथा सज्जनोद्धार है ।

भगवान् नानारूप से जगत् में आकर जाग्रत, स्वप्न, सुषुप्ति, मोह तथा तुरीय इन अवस्थाओं के द्वारा जीवों का पोषण करते हैं । 'जाग्रत-अवस्था' ब्रह्मादि सभी चेतनों में होती है; 'स्वप्नावस्था' सभी जीवों की होती है । 'सुषुप्ति' तथा 'मोह' अवस्था दशादि सभी जीवों की है । 'तुरीयावस्था' मोक्ष है । 'शर्मावस्था' में भी भगवान् ही सब के पोषक हैं ।

इसी प्रकार प्रलयरूप संहार भी होता है । प्रलय दो प्रकार का है—महाप्रलय और अवातरप्रलय ।

महाप्रलय—तीनों गुणों से लेकर ब्रह्मांड-पर्यन्त के अभिमानी ब्रह्मा आदि का नाश महाप्रलय में होता है ।^३ इस अवसर पर भगवान् मृष्टि के नाश की इच्छा

^१ 'कृष्णस्तु भगवान् स्वयम्' भागवत, प्रथमस्कंध ।

^२ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ १११ (क-ख) ।

^३ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ ११६ (ख) ।

करते हुए, 'सोप' या 'सकपण' के भीतर प्रवेश कर मुख से अग्नि की ज्वाला निकालते हैं, और उसमें आवरण-सहित ब्रह्माण्ड जल कर भस्म हो जाता है। सभी कार्य अपने-अपने कारण में लीन होकर केवल प्रकृतिमात्र रह जाती है। लक्ष्मी भी जलस्वरूपा हो जाती है और उस महान् जल-राशि में लक्ष्मी-स्वरूप एक बट के पत्र पर 'शून्य नाम' के (शून्यनामा) नारायण शयन करते हैं।^१ प्रलय में अन्य कोई आश्रय न होने के कारण सभी 'जीव' नारायण के उदर में प्रविष्ट हो कर रहने हैं। ह्येतद्गीर्ण, अनत-आगम, तथा वैकुण्ठ में 'श्री' के असौ का नाश प्रलय में नहीं होता। 'अन्धनमय' का भी नाश नहीं होता। 'रौरव' आदि मरको का नाश होता है।

'अर्धांतरप्रलय' के दो विभाग हैं—'दैनदिन-प्रलय' तथा 'मनुप्रलय'।

(१) दैनदिनप्रलय—प्रतिदिन ब्रह्मा को रात्रि आने पर जो नाश होता है, वह 'दैनदिन-प्रलय' है। इस अवस्था में भू, भुव तथा स्व. इन्हीं तीनों लोकों का नाश होता है। इन्द्र आदि इस समय में महलोक को चले जाने हैं।

(२) मनुप्रलय—प्रत्येक मनु के अंगकाल की समाप्ति के अवसर पर जो नाश होता है, वही 'मनुप्रलय' है। इसमें भूलोक के मनुष्यादि-मात्र का नाश होता है। अन्य दोनों लोकों के वासी महलोक को चले जाने हैं और तब ये तीनों लोक जल में पूर्ण रहने हैं।

सभी 'ज्ञान' परमात्मा के अधीन हैं। शरीर, स्त्री, आदि का 'ममता-रूप ज्ञान' तो ममार का कारण होता है और योग्य 'अपरोक्ष-रूप ज्ञान' मोक्ष का हेतु होता है।

ज्ञान का
विचार

अनुमृत से लेकर उत्तम श्रेणी के मनुष्य पर्यंत मन्त्रीयों ही को अपरोक्ष-ज्ञान होता है, तमोयोग्यो को नहीं होता। मोक्ष के हेतु अपरोक्ष-रूप ज्ञान के माधन निम्नलिखित हैं—

नाना प्रकार के सामाजिक दुःख को देख कर मनो की मग्न में इहन्दीयिक तथा पारलौकिक फल में विराग उत्पन्न होना, शम, दम, निनिशा आदि गुणों में युक्त होना, अध्ययन में निरत होना, धरणागति, गुरुकुलवास, गुरु के उपदेश द्वारा मनु-शास्त्रों का श्रवण उनकी भीमात्मा आदि के द्वारा मनन, दयायोग्य गुरुभक्ति, परमात्मा में भक्ति, अपने में नीचों के प्रति दया, अपने समान बाधों के प्रति स्नेह, अपने

^१ भागवत, तृतीयस्कन्ध ।

मे उन्को में अर्थात्, ज्ञानपूर्वक निष्काय होना। आत्माओं में निहित आत्मा का स्थान, भगवान् में सब का समीप, जीवों में, देवों में, नास्तिकों का समग्रता और भगवान् को सब में सेवा प्राप्तता, गति प्रकाश के भेदों का ज्ञान, प्रकृति और पुरुष में द्वैत-ज्ञान, अयोग्यता की निराह, और उपासना। ये ब्रह्मा में लेकर सभी योग्य जीवों के जिन योग्य-दर्शन के हेतु हैं। इनका अभ्यास करना आवश्यक है।

‘उपासना’ के दो भेद हैं—सर्वज्ञ आत्म का अभ्यास करना तथा ध्यान करना। किसी को अभ्यास में और किसी को ध्यान में अवरोध-आव निम्न है।

ध्यान—सब सभी विषयों को छोड़ दृष्टि में देखने हुए भगवान् के ध्यान में अन्तर-स्मृति को ही ‘ध्यान’ कहते हैं। इसी को ‘निदिध्यासन’ उपासना-विचार तथा ‘समाधि’ भी कहा है। यह ध्यान तथा ध्यान के द्वारा अज्ञान, मरण तथा मिथ्याज्ञान के नाश होने पर होता है।

गुणोपासना—भगवान् के भिन्न-भिन्न गुणों के अनुसार उपासना में भी अनेक प्रकार होते हैं। कोई आत्मव्यक्त्यनुसार गुण को लेकर भगवान् की उपासना करने हैं, वे एक-गुणोपासक हैं। उनमें योगी के अनुसूचक, किन्तु आनन्द तथा आत्म-स्वरूपरूप इन चारों गुणों में विशिष्ट भगवान् की उपासना करने हैं।

इसी प्रकार देवों में भी ब्रह्मा केर में बड़े हुए अनन्य गुण और विद्या में विशिष्ट भगवान् का ध्यान करते हैं। विद्या अथ को लेकर वाचान्य रूप में भगवान् की उपासना सरस्वती करती हैं।

अपने-अपने अधिकार के अनुसार देवता लोग भगवान् के भिन्न-भिन्न अंग को लेकर उपासना करते हैं। कोई-कोई शक्ति अपनी देह के अनर्पण बिंदु ही की उपासना करते हैं। अप्सराओं को काम-भक्ति में उपासना करती चाहिए। देवताओं की स्त्रियों को स्वयंभवाव में भगवान् की उपासना करनी चाहिए। अपनी-अपनी योग्यता के अनुसार उपासना करने में ‘भक्ति’ मिलती है। अल्प उपासना का फल अनर्थ को प्राप्त करता है।^१

^१ जीव-ईश-भेद, जीवों में परस्पर भेद, जड़-ईश-भेद, जड़ों में परस्पर भेद तथा जड़-जीव भेद।

^२ संनसार।

^३ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ १४० (ख)

उपासना के भेद से दृष्टि में भी भेद है। जैसे-कोई अतद्दृष्टि, कोई बहिर्दृष्टि, ई अवतार-दृष्टि, और कोई सर्वदृष्टि होते हैं। ऋषि लोग अतः प्रकाश वाले हैं, इसलिए वे 'अंतर्दृष्टि' बहे जाते हैं। मनुष्य बहिःप्रकाश के होते हैं, अतएव 'बहिर्दृष्टि' होते हैं। देवता सर्वप्रकाश होते हैं अतः वे 'सर्वदृष्टि' हैं। अतएव मनुष्यों को अग्नि तथा प्रतिमा (मूर्ति) की उपासना करनी चाहिए।^१ उपासना अनुसार ही ज्ञान भी होता है।

इन साधनाओं के द्वारा 'मोक्ष' होता है। इनके अतिरिक्त हरि का स्मरण, जपन, जप, मंत्र, हावनी-जप, आदि अनेक साधन हैं, जो भक्ति के द्वारा मोक्ष-प्राप्ति के हेतु हैं। 'अज्ञान' तथा 'बन्धन' परमात्मा के अधीन हैं। मोक्ष-विचार मोक्ष भी परमात्मा के अधीन है। उक्त साधनों के द्वारा परोक्ष-ज्ञान होने के बाद परमभक्ति उत्पन्न होती है। तब भगवान् की अत्यन्त-मादप्राप्ति होती है। इसमें प्रकृति, अविद्या, आदि से 'मोक्ष' मिलता है।

मोक्ष के भेद—मोक्ष चार प्रकार का है—'कर्मक्षय', 'उत्क्रांतिलय', 'अचिरादि-गं', और 'भोग'।

(१) कर्मक्षय—अपरोक्ष ज्ञान होने पर सभी सचित पापों का, अनिष्ट तथा पुण्यों का सब तरह से नाश हो जाना ही 'कर्मक्षय' कहलाता है।

प्रारम्भिक कर्म का नाश भोग ही से होता है। सत्यलोक के आधिपत्य-रूप पुण्यात्मक प्रारम्भ-फल का अनुभव ब्रह्मा को शत ब्रह्म-कल्पपर्यन्त होता है। गहव तथा शेष को पुण्य-पाप-रूप प्रारम्भ का अनुभव पचास ब्रह्मकल्पपर्यन्त होता है। इन्द्र और काम को बीस ब्रह्मकल्पपर्यन्त; सूर्य, चन्द्र, आदि देवताओं को दस ब्रह्मकल्पपर्यन्त प्रारम्भिक कर्म का अनुभव होता है। अन्य उत्तम भेदी के मनुष्यों को एक ब्रह्मकल्पमात्र अनुभव होता है।

^१ पदार्थसंग्रह, पृष्ठ १४१ (क)।

^२ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ १४१ (ख)।

^३ हावनी तिथि ही हरिणासर है। इसलिए हावनी-जप हरि की उपासना का अंग कहा गया है।

प्रारब्ध कर्म के भोगफल का अनुभव समाप्त कर सुषुम्नारूपी ब्रह्मनाड़ी के द्वारा देह से निकल कर जीव ऊपर उठता है। यहाँ से कोई वायु द्वारा चतुर्मुख तक पहुँचते हैं, और किमी को सीधे परमात्मा की प्राप्ति होती है।

- (२-१) उत्क्रान्तिलय-अचिरादिमार्ग—देवताओं का न तो उत्क्रमण होना है और न अचिरादिमार्ग ही होता है। मनुष्य आदि को ही दोनों प्राप्त होते हैं। किन्तु इससे 'मुक्ति' नहीं होती।

कर्ममुक्ति—उत्तम जीवों में देह का लय हो जाने से कर्मशः मोक्ष मिलता है। उत्तरोत्तर देहों में कर्मशः लय होते-होते चतुर्मुख के देह में जब जीव प्रविष्ट हो जाता है, तब ब्रह्मा के साथ-साथ विरजा नदी^१ में स्नान करने से लिङ्ग-शरीर का नाश^२ हो जाता है। लिङ्ग-शरीर के नाश हो जाने से जीव-संबंध का अर्थात् जीवत्व का नाश समझा जाता है।

- (४) भोगमोक्ष—अन्त में सामीप्य, सारलोच्य, सारूप्य तथा सायुज्य ये चार प्रकार से मुक्ति में भी जीव भोग प्राप्त करता है। इन सभी अवस्थाओं में सारतम्य है। अपनी-अपनी उपासना के अनुसार सभी ईर्ष्या, असूया, आदि से रहित होकर आनंद में मग्न रहते हैं। ये मुक्त जीव संसार में फिर नहीं आते। ब्रह्मा आदि जीव जब मुक्त होजाते हैं, तब उनमें सृष्टि करने का व्यापार नहीं रहता।

^१ मध्यसिद्धान्तसार, पृष्ठ १५९ (क-ख)।

^२ परार्पसंग्रह, पृष्ठ १५९ (ख)।

एकोनविंश परिच्छेद शुद्धाद्वैत-दर्शन (वाल्मिक-वेदान्त)

शुद्धाद्वैत-संप्रदाय का विशेष प्रचार बलभाचार्य ने किया। इन्होंने अपने मत का 'शुद्धाद्वैत' के नाम से ही चलाया। इनके मत में ब्रह्म ही एकमात्र तत्त्व माना गया है। अन्य सभी वस्तुएँ ब्रह्म से अभिन्न हैं और इसलिए नित्य भी हैं।^१ यथार्थ में जगत् अक्षय और नित्य है, किन्तु बिम्ब की भाँसा में इसका आविर्भाव और निरोध, या उत्पत्ति और नाश होता है।^२

उपक्रम

व्यवहारदशा में भी सभी वस्तुएँ ब्रह्मस्वरूप मानी जाती हैं। इस संप्रदाय के लोग धर्म और धर्मी में तादात्म्य-मन्त्र मानते हैं, इसलिए ब्रह्म के द्रव्य-रूप धर्म के समान भाग्यवत् प्रचरूप धर्म को ब्रह्मरूप धर्मी में भिन्न नहीं मानते। माया को भगवान् की शक्ति मान कर, शक्ति और शक्तिमान् में अन्तर मानते हुए, इनके मत में एकमात्र ब्रह्म ही प्रमेय रह जाता है।^३ निराकार, सच्चिदानन्द तथा सर्वभवनममर्ष (सभी होने के योग्य) ब्रह्म बिना किसी निमित्त के अपने अक्षय में, धर्मरूप से, किरारूप में तथा प्रचरूप से, देल

ब्रह्म ही एक-
मात्र प्रमेय

पड़ता है। 'ब्रह्म' धर्मरूप में पहले ज्ञान, आनन्द, काल, इच्छा, क्रिया, माया तथा प्रवृत्ति के रूप में रहता है। किन्तु सर्वदा ऐसा नहीं रहता। आपादक-हेतुस्वरूप 'काल' पहले नहीं रहता और उसके आविर्भाव होने पर वही 'काल' इसका नियामक बन जाता है, इसीलिए उसका अवस्था सर्वदा एकसी नहीं रहती है। 'काल' के माय-माय उत्पन्न इच्छा आदि शक्तियों का मदा एक-सा रहना भगवान् ने ही किया, अतएव ये भी नित्य हैं। इसमें काल ही क्रियाशक्तिरूप है।

^१ पुरुषोत्तम-प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ५४।

^२ स्मृतिप्रमाण।

^३ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ५४।

इन्हीं को 'वसिष्ठानुश्रवणा' अर्थात् 'संस्कारात्मिका' है। इसी को 'काय' भी कहते हैं। वेदा कि पृथि में कहा गया है—'सौन्दर्यायन'। भगवान् महाकाय ही है। संस्कार के दो भेद हैं—'बहुश्रवण' (वे बहुत हो जाई) और 'प्रवायेन' (उपग्रह हो जाई)।

इस दोनों 'संस्कारों' में गहना को भेद बताया है, इन्हें 'काय' में प्रतिष्ठित किया, ज्ञान तथा आनन्द-रूप तत्त्व चित् और आनन्द-रूप ब्रह्म का धर्म भाने में भेद दिखाने हुए आने आशय 'ब्रह्म' को भी भिन्न करना है, अर्थात् उसे भी कियावान्, ज्ञानी तथा आनन्दवान् बताया है। इस प्रकार तत्त्व-चित्-आनन्द-रूप 'ब्रह्म' भी ज्ञान पर बाधा होकर साधारण-रूप धारण कर लेता है। तबसे वह स्वरूप रमना बाह्य कि इस प्रकार भिन्न होने पर भी अभी इन्हीं में अविभक्त रह कर ब्रह्म अग्रगण्य ही है।

ब्रह्म की दक्षिण उसके तत्त्व-भेद की 'विशालता' तथा चित्-भेद की 'व्यापकता' 'माया' है। यह चित्प्राप्तिका है। यह गवाह की वस्तुता 'माया' का अर्थ है और जगत् की उत्पत्ति में आनन्द-रूप का कारण भी है, चित्प्राप्त जगत् का वस्तुत्व भी माया में भगवान् की इच्छा ही से है, वास्तव में मूलवस्तुत्व 'माया' में नहीं है।^१

माया

भगवान् की दक्षिण—ज्ञान और क्रिया ये दोनों भगवान् की दक्षिण हैं। 'आनन्द' ज्ञानचक्षुषिमान् तथा क्रियाचक्षुषि वाला हो जाता है, क्योंकि आनन्द तो ब्रह्म ही है। ऐसी स्थिति में चिद्वश की दक्षिण जो 'व्यापकता' माया है, (जिसे हम अविद्या भी कहते हैं) वह, चिद्वश में जब 'ज्ञानरूप-धर्म' पृथक् हो जाता है, तब उसे अज्ञान में डाल देती है।

यद्यपि भगवान् बोधरूप हैं, तथापि धर्म-रूप ज्ञान के अभाव में मूर्ख हो जाते हैं और यह समझकर कि आनन्द तो अलग है, उसके संबंध में आनन्द हो जाया, इस-लिए 'माया' के साथ मिल जाते हैं। तब व्याकुल होकर आनन्द जोव में की गयी मृष्टि में जो 'सूत्रात्मा' का, जो दशविध प्राणरूप था, उसका अवलंबन लेकर रहते हैं। इस प्रकार प्राण-धारण का प्रयत्न करते हुए चिदंश

^१ तैत्तिरीय उपनिषद्, २-६।

^२ प्रस्थानतरत्नाकर, पृष्ठ ५५।

^३ प्रस्थानतरत्नाकर, पृष्ठ ५५।

का 'जीव' कहते हैं। सत्-अंश क्रियासन्निध के अलग हो जाने पर अव्यक्त और जड़ हो जाता है। इसके पश्चात् मूलभूत क्रिया-अंश से 'जीव' शरीरादि रूप से अभिव्यक्त हो जाता है। जब 'क्रिया' बाद की उसके घर्म में लीन हो जाती है, तब यह भी तिरोहित हो जाता है। इसी प्रकार चित्-रूप भी ज्ञान-शक्ति के अंश-रूप ज्ञान के द्वारा अभिव्यक्त तथा तिरोहित होता है। इसी तरह आनन्द-रूप का भी विभाग होता है।

भगवान् में मसार के पालन तथा नाश इन दोनों की इच्छा रहती है। इन दोनों इच्छाओं से सत्, चित् तथा आनन्द रूप से क्रमशः 'सत्-अंश' से जीव के बंधन समूहभूत प्राण आदि जड़, 'चित्-अंश' में जीव, 'आनन्द-अंश' में जीव सृष्टि-प्रक्रिया का नियामक तथा अंतर्धर्मियों का, स्फुटियों की तरह, आविर्भाव होता है। बड़ जीवों को जिन्हें भगवान् उम पूर्णज्ञान-शक्ति को देने हैं, वे उस मोहिका माया को तथा प्रयत्न को छोड़ देते हैं, केवल अपने स्वरूप चित्-रूप में स्थित रहते हैं, और अपराधीन भी हो जाते हैं। किन्तु उन जीवों में जगत्-कर्तृत्व नहीं होता। वह भाषाशक्ति उसमें नहीं रहती। उन जीवों में आनन्द ही के उत्कृष्ट होने के कारण और दूसरा कोई उत्कर्ष नहीं रहता। फिर भी हीनता इन में रहती है। आनन्द के साथ मिल जाने से यह भी आनन्दरूप हो जाता है। इसे ही बल्लभमत में 'सृष्टिप्रकार' कहा गया है।^१

सृष्टि के भेद

'अनेन जीवेनात्मानानुप्रविश्य नामरूपे व्याकरवाणि' इस श्रुति के अनुसार 'नामसृष्टि' और 'रूपसृष्टि' ये दो प्रकार की सृष्टि कही गयी है। 'रूपसृष्टि' का कारण पञ्चारमक भगवान् है, अर्थात् तत्त्व तो एकमात्र ईश्वर है, किन्तु उन के पाँच अंग हैं, जैसा कि भागवत में कहा गया है—

द्रव्यं कर्म च कालश्च स्वभावो जीव एव च ।

बामुदेवान् परो ब्रह्मत्र चाप्योऽर्थोऽस्ति तत्त्वतः ॥^२

'द्रव्य' से 'माया' समझना चाहिए। पश्चात् इसीमें महाभूत, आदि भी लिये जाते हैं। 'कर्म' जगत् का निमित्त-कारण तथा भूतों का सम्काररूप भी है। 'काल'

^१ प्रस्थानतरत्नाकर, पृष्ठ ५५ ।

^२ सुबोधिनी, पृष्ठ ६६ ।

गुणों का शोभक, अर्थात् भाग्यावस्था को नाश करने वाला तथा निमित्तक भी है। यही 'काल' आधाररूप में सभी जगह दिखायी पड़ता है। 'स्वभाव' परिणाम का कारण है। 'जीव' भगवान् का अंश-स्वरूप भोक्ता है।

अथांतर-गृष्टि में 'अधिष्ठान' अर्थात् शरीर, 'कर्ता' जीव, 'इन्द्रिय', 'नाश' प्रकार की चेष्टाएँ अर्थात् प्राण के धर्म, 'दैव' अर्थात् भगवान् की इच्छा, ये माने जाते हैं। ये सब तत्त्व 'व्यसृष्टि' में बहे गये हैं। 'नामसृष्टि' में एकमात्र सूक्ष्म भगवान् गुप्ता के मार्ग से सत्य-ब्रह्मरूप में प्रकाशित होने हैं। पश्चात् यही शब्द-ब्रह्म नाद, वर्ण आदि रूप में प्रतीत होते हैं।

प्रमेय-निरूपण

प्रमेय अर्थात् जानने योग्य वस्तु एकमात्र 'ब्रह्म' ही है, जैसा पहले कहा गया है, किन्तु संसारदशा में जब ब्रह्म साकार हो जाता है, तब उसी के अनेक रूप हो जाते हैं।

परन्तु ये सब ब्रह्म से सभी दशाओं में अभिन्न रहते हैं। अस्तु, प्रमेय के भेद

इन प्रमेयों को वल्लभाचार्य ने तीन भागों में विभक्त किया है—

'स्वरूपकोटि', 'कारणकोटि' तथा 'कार्यकोटि'। इनका क्रमशः यहाँ मंथन में विवरण दिया जाता है—

स्वरूपकोटि—इसमें कर्म, काल, स्वभाव तथा अक्षर ये चार तत्त्व हैं। यद्यपि में कर्म, काल और स्वभाव ये तीनों अक्षर ही के रूपांतर हैं।^१ इसलिए इनमें सबसे पहले 'अक्षर' का विचार किया जाना आवश्यक है।

(१) 'अक्षर' का लक्षण बताते हुए कहा गया है—

प्रकृतिः पुरुषश्चोभी परमात्माऽभवत् पुरा ।

अक्षरं सप्तविधाय तदक्षरमुदीर्यते ॥

'अक्षर' वही रूप है, जिसे अधिष्ठान रूप में स्वीकार कर परमात्मा ने प्रवृत्ति और पुरुष का रूप धारण किया, अर्थात् अक्षर-ब्रह्म प्रवृत्ति और पुरुष का भी कारण है।^२ यही 'अक्षर' ज्ञानसक्ति, ज्ञानार्गस्थ

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ५७।

^२ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ५६।

तथा इन दोनों से विनिष्ट तीनो स्वरूपों का मूलमूल, ज्ञान-प्रधान, गणिगानद, ब्रह्म, कटस्थ, अव्यक्त, अमत्, सत्तम इत्यादि, शब्दों से कहा जाता है। इसी को 'वंकुठ' भी कहते हैं।^१

- (२) काल—अक्षर ही का स्वरूपांतर 'काल' है। वस्तुतः 'सच्चिदानन्द' काल का स्वरूप है, किन्तु व्यवहार में विचित् सत्त्व के अंश से प्रकट 'काल' है, यह काल का स्वरूप-लक्षण कहा जाता है। यह अतीन्द्रिय है। लौकिक कार्य के अनुसार 'काल' का लक्षण 'नित्य' तथा सब का आश्रय और सब का उद्भव है। इसी काल से चिर, क्षीय तथा अतीत, अनागत आदि व्यवहारों की उत्पत्ति होती है। इसका प्रथम कार्य सत्त्व, रजस्, तथा तमस् इन गुणों में शोभ उत्पन्न करना है। सूर्य आदि इस काल के 'आधिभौतिक' रूप हैं, परमाणु^२ से लेकर चतुर्मुक्त के आमु-पर्यन्त 'आध्यात्मिक' रूप हैं, तथा भगवान् स्वयं इसका 'आधिदैविक' रूप हैं, जैसा कि भगवान् ने कहा है—'कालोऽस्मि' (मैं काल हूँ)।

- (३) कर्म—'कर्म' भी अक्षर ही का रूपांतर है। 'विधि' और 'निषेध' रूप से लौकिक-क्रिया के द्वारा प्रदेष्टा अभिव्यंजन के योग्य व्यापक-क्रिया ही 'कर्म' का लक्षण है। इसीको अपूर्व, अदृष्ट तथा धर्माधर्म भी कहते हैं। 'अदृष्ट' आत्मा का गुण नहीं है, यह भी इसीसे सिद्ध होता है। 'कर्म' नाना नहीं है। कर्म की अभिव्यक्ति के अनंतर तथा फल सम्याप्ति पर्यन्त इसका प्राबल्य (अर्थात् स्थिति) रहता है और फलभोग की उत्पादक-क्रिया के द्वारा क्रमशः यह तिरोभूत होने लगता है। इसका प्रधान कार्य 'जन्म' है, जैसे कहा गया है—

'कर्मणा जन्म भूतः पुनर्वाधिष्ठिताकभूत्'

- (४) स्वभाव—यह परिणाम का हेतु है। 'भगवान् की इच्छा का कारक' इसका स्वरूप है। भगवान् की इच्छा से यह सिद्ध है। यह व्यापक होने के कारण सभी को अपने नीचे दबा कर स्वयं प्रकट होता है। कभी-कभी परिणामरूप कार्य से इसका अनुमान भी होता है।

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ५६।

^२ परमाणु उस 'काल' को कहते हैं जितने समय में सूर्य का रथचक्र परमाणुमात्र प्रदेश को व्याप्त करे।

कारणकोटि—प्रमेय का दूसरा भाग 'कारण-कोटि' है। इसमें अंतर्गम अटार्गि नपनों का विचार है। ये भगवान् के भावस्वरूप होने के कारण ही उत्पन्न कहलाते हैं। भगवान् की जो असाधारण कारणता है, यह लोक में अटार्गि प्रकार से प्रकट होती है। गरव, रजस् तथा तमस् ये तीन गुण, पुण्य, प्रवृत्ति, महत्तत्त्व; अहंकार, शब्द, स्पर्श, रूप, रस तथा गन्ध ये पाँच तत्त्वात्राएँ, आकाश, वायु, तेजस्, जल तथा पृथिवी ये पाँच भूत, पाँच आनेन्द्रियाँ और पाँच कर्मेन्द्रियाँ; और मनस् 'कारणकोटि' के अंतर्गम में अटार्गि तत्त्व बन्धन में माने हैं। संशेष में इनका वर्णन यहाँ दिया जाना है—

- (१) सत्त्व—गुण का अनावरण (अर्थात् आवरण न करने वाला), प्रकाशक तथा गुणात्मक, एवं गुण और ज्ञान की आसक्ति में जीवों की देहादि के प्रति आसक्ति का कारण 'सत्त्व' गुण है। यह स्फटिक की तरह निर्मल है।^१
- (२) रजस्—यह रागस्वरूप है। लूणा और प्रीति का जनक है, कर्म की आसक्ति से जीवों की देहादि के प्रति अत्यन्त आसक्ति का जनक है।^२
- (३) तमस्—यह अज्ञान की आवरण शक्ति से उत्पन्न है। सब प्राणियों को मोह में डालने वाला है, और असावधानता, आलस्य तथा निद्रा से जीवों में अपने देह के प्रति आसक्ति उत्पन्न कर उन्हें बन्धन में डालता है।^३

ये गुण जब भगवान् ही से उत्पन्न होते हैं, तब इन्हें माया, चित्-शक्तिरूप या आनन्दशक्तिरूप समझना चाहिए। स्थिति-अवस्था में जब रजस् और तमस् सत्त्व को दबा कर उन्नत होते हैं, तब सत्त्व स्वयं दुर्बल हो जाता है और कार्य-रूप में वर्तमान रजस् एवं तमस् को दबाने के लिए भगवान् को प्रार्थना कर उन्हें अवतार-रूप में संसार में प्रकट करता है। भगवान् तब सत्त्व ही को प्रधान बना कर नाना स्वरूप धारण करते हैं। सत्त्व के अवयव भी पृथक्-पृथक् रूप धारण

^१ गीता, अध्याय १४ श्लोक ६।

^२ गीता, अध्याय १४ श्लोक ७।

^३ गीता, अध्याय १४ श्लोक ८।

करते हैं। इस प्रकार सभी युग में अपने वंशभूत धर्म की स्थापना करने के निमित्त तथा सत्त्व की सहायता करने के उद्देश्य से भगवान् अवतार ग्रहण करते हैं।^१

जब 'तन्मायाफलरूपेण' इत्यादि 'भागवत' के वचन के अनुसार माया उभयात्मिका चित्-शक्तिरूपा गुणमयी हो जाती है, तब ये तीनों 'गुण' पुरुष की अनुमति से मायाके द्वारा वैषम्य को पाकर प्रकृति के धर्म हो जाते हैं, और इनसे हिरण्य 'महत्सत्त्व' आदि की उत्पत्ति होती है। भगवान् स्वयं निर्गुण होने हुए भी सत्-अंश से सत्त्व को, चित्-अंश से रजस् को, तथा आनन्द-अंश से तमस् को उत्पन्न करते हैं। द्वितीय कल्प में सन्धिदानदात्मक ब्रह्म से माया उत्पन्न होती है और उसके बाद गुणों का वैषम्यरूप तथा महत्तत्त्वादि की उत्पत्ति आदि होती है।

- (४) पुरुष—'पुरुष' को ही 'आत्मा' भी कहते हैं। देह, इंद्रिय आदि को हमारे के निमित्त जो 'अवति'—'व्याप्नोति'—'अवतिष्ठति', अर्थात् धारण करता है, वही 'आत्मा' है। यह अनादि, निर्गुण तथा प्रकृति का नियामक है। अहं-रूप ज्ञान से यह जाना जाता है। यह स्वयं-प्रकाश है। सत्सार के गुण तथा दोषों से मुक्त रहते हुए भी, यह सभी वस्तुओं में संलग्न रहता है। मुक्ति का यह उपकारक है। यह देह, इंद्रिय, प्राण, मन तथा अहंकार से अतिरिक्त है।

इस निर्गुण आत्मा में भी 'कर्तृत्व', आदि गुण जो कहे जाते हैं, वे सृष्टि के अनुकूल भगवान् की इच्छा से तथा प्रकृति आदि के अविवेक से हैं अर्थात् वे सगुणत्व आत्मा में आगुणिक धर्म हैं, स्वाभाविक नहीं हैं। अर्थात् इसमें मुक्ति-योग्यता नहीं हो सकती थी और तब मोक्ष-प्रतिपादक सभी भूतियाँ व्यर्थ हो जाती।

पुरुष एक है—'पुरुष एक ही है, अनेक नहीं।' शास्त्र में कहा गया है कि कालचक्र के कारण प्रवृत्ति-रूपा गुणमयी माया में क्षणिकमान्

^१ भागवत, १-१०-२४; गीता, अध्याय ४ श्लोक ७।

गीता, अध्याय १० श्लोक २०।

भगवान् आत्मस्वरूप-पुरुष के द्वारा अपनी शक्ति (वीर्य) को रखने है। इस प्रकार करण-रूप में इस पुरुष की अंगीक्षा होती है।^१ इसी पुरुष को साम्यान्तर आत्म में (अर्थात् योगशास्त्र में) 'ईश्वर' कहते हैं। इसी बात को आचार्य ने 'भागवत' की टीका 'सुबोधिनी' में भी कही है—

“पुरुष एक ही है। पुरुष और ईश्वर में कुछ भी चिन्तनगता नहीं है, इसलिए इन्हें दो मानना व्यर्थ है”।

अनाद्य जीव और ईश्वर में भी स्वामाविक भेद नहीं है, वे तो केवल अवस्था के भेद में दो मानस्य होते हैं। अतः 'जीव', 'ईश्वर' और 'पुरुष' ये शब्द एक ही तत्त्व के भिन्न-भिन्न नाम हैं। यह तो तत्त्व-वचन है, किन्तु व्यावहारिक-दशा में (प्रकृति में) 'पुरुष' द्वारभूत भगवान् का अंग है और ईश्वर भगवान् स्वयं है। 'जीव' पुरुष-तत्त्व में भिन्न है। पण्डित-रूप होने के कारण एक ही बात के दोनों हैं। अथवा 'पुरुष' ही का अंग 'जीव' है। किन्तु 'स्व' आत्मना आत्मानं अवेहि' इस श्रुति में अक्षरगत और पुरुषाक्षर के भेद होने के कारण 'जीव' भी दो प्रकार का माना जाना है।^२ लौकिक दशा में 'जीव' से भिन्न 'ईश्वर' को तो मानना ही पड़ेगा, अन्यथा भाग का नियम ठीक में नहीं हो सकता है। 'कर्म' इसी ईश्वर के अधीन है। जैसा श्रुति में भी कहा गया है—‘एष उ एष साधु कर्म कारयति’। ‘प्रकृति’ और ‘पुरुष’ का संयोग भी ‘ईश्वर’ के बिना नहीं हो सकता। यह संयोग अनादि नहीं माना जा सकता, क्योंकि ऐसा होने से मोक्ष की चर्चा भी नहीं हो सकती है। इसलिए ईश्वर ही इस संयोग का अधिष्ठाता माना जाता है।

- (५) प्रकृति—इसे 'प्रधान' भी कहते हैं। यह भगवान् का मुख्य रूप है। इसे अणु के उपादानरूप में भगवान् ने बनाया। यह साम्यावस्था में प्राप्त तीनों गुणों का स्वरूप-भूत तत्त्व है। जिस प्रकार सच्चिदानन्दरूप ब्रह्म में त्रिधा, ज्ञान और आनन्दरूप धर्म रहते हैं, उसी प्रकार

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६०।

^२ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६०।

इस 'प्रकृति' के त्रिगुणात्मिका होने पर भी उसमें अंशतः उद्भूत तीनों गुण भी रहते हैं। अतएव इस मत में प्रकृति और गुणों में 'धर्म-धर्मिभाव' भी है। तीन प्रकार की सृष्टि करने के लिए भगवान् ने प्रकृति को ये तीन ऐश्वर्य दिये हैं। ये सत्, चित् तथा आनन्द के अंश माया-रूपा 'प्रकृति' में रहते हुए प्रकृति को 'प्रधान' बनाते हैं।

किसी प्रकार काल आदि के द्वारा यह अभिव्यक्त नहीं हो सकता है, अतएव यह 'अभिव्यक्त' है। इसीलिए यह नित्य भी है, क्योंकि अभिव्यक्त होने ही से यह अनित्य हो जाता तो पुनः इससे सृष्टि न हो सकती थी। प्रकृति के साथ-साथ काल आदि भी उत्पन्न होते हैं और हमीके साथ इनकी स्थिति तथा लय भी होते हैं।

यह सत् और अमत् स्वरूपा है। कार्य और कारण में वल्लभ-सम्प्रदाय वाले भेद नहीं मानते। यह 'ज्ञान' का हेतु भी है, अन्यथा ममारी लोग भी विवेक नहीं कर पाते और न मुक्त हो सकते। यह 'वीराग्य' का भी कारण है, क्योंकि यह सभी विशेषों को आत्मा को दिखाकर फिर निवृत्त हो जाती है। 'प्रकृति' और 'पुरुष' में यद्यपि अन्यत्र स्वस्वामिभाव संभव है, किन्तु यहाँ वीर्याधान के कारण उनमें संयोग-संभव भी है। 'प्रकृति' और पुरुष दोनों ही साकार हैं। यह भगवान् के साकार होने ही से सिद्ध होता है। इसलिए इनमें भी शरीर, इंद्रिय आदि, होते हैं।^१

प्रकृति के भेद—'प्रकृति' के भी दो भेद माने गये हैं—'व्यामोहिका मय्या' और 'मूलप्रकृति', अन्यथा संसार में अवस्था का भेद नहीं हो सकता था। भगवान् की इच्छा से जब 'मायावश' प्रवृत्त रहता है, तब तो पुरुष बद्धावस्था में प्राप्त होकर 'जीव' कहलाता है और जब 'मूलप्रकृति' की अवस्था आती है, तब स्वरूप ही में स्थित होकर आत्मा जगत् का कारण होती है।^२

^१ प्रधानरत्नाकर, पृष्ठ ६३।

^२ प्रधानरत्नाकर, पृष्ठ ६०।

- (१) मरुत्—यह 'शुक्ल' वर्णों में उत्पन्न होता है। क्रियाशक्तिमान प्रथम विचार जो 'अर्थ' है और ज्ञानशक्तिमान् 'मरुत्' है। किन्तु एक मूल में बँधे होने के कारण अर्थात् सर्वथा एक में मिल जाने से वे दोनों एक ही तत्त्व माने गये हैं। ज्ञानशक्ति तथा क्रियाशक्ति के कारण एक ही तरह दो तरह का मान्य होना है। इस महत्त्व का शरीर हिरण्यम् है। कूटस्थ में रहकर अपने आपाग्भूत-वैश्व का यह मात्रक गतिवत्क है। जगत् का यह अक्षुर बह्वादा है और यह अर्थात् यत्न है और तमम् का नाशक है। यह मयवान् के आविर्भाव का स्थान है। इसी को 'शुद्धतरव' कहते हैं। इसी को 'चित्तरव' भी कहते हैं।^१ इनके मन में बुद्धि और महान् में दो पृथक् पदार्थ हैं।

- (२) अहंकार—यह 'महत्' में उत्पन्न होता है। इसे विमोहन, वैचारिक, नैत्रग, तामस, अह, त्रिबुत् तथा गम्भावा, इन्द्रिय एवं मनम् इन तीनों का कारण तथा चित्-अचित्-मय कहते हैं। यह 'चित्' का आश्रय होने में चित् और अचित् इन दोनों का संविक्षप है। चित्, वाग, अर्क, प्रवेनम्, अविजनीकुमार, बह्नि, इन्द्र, उषेन्द्र, मित्र, तथा चन्द्र इनका भी जनक 'अहंकार' है। 'महर्षण' रूप का यह अधिष्ठान है। वनृत्व, कण्ठात्व, तथा कामंत्व भी इसमें हैं। फिर शान, घोर और मूढ़ स्वल्प वाला भी यह है। प्राण और बुद्धि इसी के रूपान्तर हैं, जैसा कि कहा गया है—

'ज्ञानशक्तिः क्रियाशक्तिः बुद्धिः प्राणस्तु तैवतः'

इन्ही रूपान्तरों के होने में 'अहंकार' में सब इन्द्रियों को बंध देने की शक्ति, इध्यस्फुरणविज्ञान, इन्द्रियानुषाहकत्व, तथा संगय आदि पाँच वृत्तियाँ हैं।

- (८) तन्मात्रा—भूतों की सूक्ष्म अवस्था को 'तन्मात्रा' कहते हैं। इसमें 'विशेष' नहीं रहता। 'अहंकार' से यह उत्पन्न होता है और अन्य तत्त्वों को उत्पन्न करता है। इसके पाँच भेद हैं—शब्द, स्पर्श, रूप, रस और गन्ध। ये योगियों को ही दृष्टिबोचर होते हैं। विशेष

अवस्था में ही ये हम लोगों के दृष्टिगोचर होते हैं, जैसा कि सांख्यदर्शन में कहा गया है—

‘बुद्धौन्द्रियाणि तेषां पंच विशेषाविशेषविधयाणि’^१

इस विषय में बल्लभ और माह्यमत में कोई भेद नहीं है। क्रम से इन पाँच ‘तन्मात्राओं’ के विशेष लक्षण यहाँ दिये जाते हैं—

(क) शब्द—श्रोत्रेन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य तथा धर्मवान् ‘शब्द’ है। शब्द को ‘नमस्तन्मात्रं’ अर्थात् आकाश का तन्मात्र^२ तथा द्रष्टा और दृश्य का लिंग^३ भी कहा है। जैसे, शब्द सुनकर उसके उच्चारण करने वाले का ज्ञान होता है तथा टकार आदि शब्द सुनकर ‘टकार-शब्द’ उत्पन्न करने वाली वस्तु का ज्ञान होगा है।^४ कार्य-अवस्था में ‘शब्द’ सविशेष हो जाता है और यह पाँचों भूतों का गुण है; अर्थात् शब्द सभी भूत में रहता है।^५ इसलिए भेरी से उत्पन्न ‘शब्द’ पृथ्वी का गुण है, क्योंकि भेरी पार्थिव वस्तु है और कार्यभूतवस्तु में वर्तमान शब्द विमर्शशील तथा माययव भी है। कार्यवस्तु में रहने वाला शब्द उदात्त आदि वैदिक तथा ध्वज आदि लौकिक स्वर के भेद में अनन्य प्रकार का है। ‘शब्द’ स्पर्शवान् भी है। जैसे, किसी वाद्य से उत्पन्न शब्द-गत स्पर्श का, तथा भर्मे को छूने वाले शब्द से उत्पन्न स्पर्श का हृदय में स्पर्श के द्वारा अनुभव होता है, अतएव बल्लभ ने ‘शब्द’ में स्पर्शरूप गुण को माना है। इसके बिना ‘न कञ्चिन्मर्मणि स्पृशेत्’ (किसी को मर्मस्थान में न छूना चाहिए) इस प्रकार की स्मृति व्यर्थ हो जायगी। ‘गुणे गुणार्भगीकारात्’ (एक गुण में दूसरा गुण नहीं माना जाता है)

^१ सांख्यकारिका, ३४।

^२ भागवत, तृतीयस्कन्ध।

^३ भागवत, द्वितीयस्कन्ध, २५।

^४ मुद्राधिकार, २-२५।

^५ प्रस्थानरत्नाकर, गुच्छ ६५।

नैयायिकों के इस कथन को ये शोक-प्रत्यक्ष-विमर्श मान कर टाल देते हैं ।^१

शब्द की निष्पत्ति—‘शब्द’ के निष्पन्न होने के संबंध में बल्यभाषार्थ का कथन है कि ‘शब्द’ को निष्पन्न मानने हुए, उसी का अंगभूत ‘वर्ण’ पर्याय में निष्पन्न ही है । किन्तु भी शोक में उगता सुनाई देना या न देना यह तो शब्द के आधिर्भाव और निरोधक रूप धर्म के कारण होता है । हृदयाकाश में भगवान् या ब्रह्म ‘शब्द’-रूप में प्रथम अभिव्यक्त होते हैं । ‘शब्द’ पहले तो अव्यक्त रहता है, परन्तु नानावर्णादि-संख्यात्मक मनोमय मूर्धमय को प्राण कर भगवान् के मुख में प्रकट होता हुआ हुआ जाता, स्वर, वर्ण रूप में स्थूल-मात्र में ब्रह्मात्मक वेद-रूप में वही मूर्धम शब्द प्रकाशित होता है । वह नाद-व्यापक होने के कारण हम लोगों के अंदर भी प्राण, पोष रूप में रहता है । शोक (वान) की वृत्ति का निरोध करने पर भगवान् के ही द्वारा ‘जीव’ उगे सुनता है, अन्यथा द्वार के बन्द होने के कारण वह सुनायी नहीं देता ।

स्फोटविचार—इसी नाद को ‘स्फोट’ भी कहते हैं । अतएव यही नाद मुमुक्षुनामाही के द्वारा, मूलाधार, हृदय, कठ तथा मूल में परा, पर्यंती मध्यमा तथा बैतरी रूप में प्रकट होता है । जिन प्रकार ब्रह्म के मन्, चित् और आनन्द नाम हैं, उगी प्रकार शब्द-रूप ब्रह्म के वर्ण, पद और वाक्य नाम हैं । वास्तविक भेद इन में नहीं है, किन्तु काल्पनिक है । ‘शब्द’ सर्वगत है, अतएव नानादेश में स्थित वक्ता के प्रयत्न से उन-उन देशों में ‘शब्द’ सहज में अभिव्यक्त होता है । इनके सर्वगत होने में अबाधित ‘प्रत्यभिज्ञा’ ही प्रमाण है और इनोलिए सूर्य के समान एक ही समय में अनेक स्थलों में ‘शब्द’ की स्थिति दिखायी पड़ती है ।^२

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६५ ।

^२ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ २०-२१ ।

शब्द की उत्पत्ति—‘शब्द’ की उत्पत्ति में अन्दर और बाहर वायु ही निमित्त कारण है। इसके समवायी तो पाँचों भूत हैं। विशेषकर आकाश, और अन्यभूत सामान्य रूप से। जहाँ पर ‘ध्वनि’ अभिव्यक्त होती है, वहाँ से कुछ दूर तक चारों ओर तो यह स्वभाव ही से स्वयं जाता है, क्योंकि यह ‘विस्तारी’ है। बाद की वायु इसे दूर-दूर ले जाता है। इस तरह स्थानांतर में जाता हुआ ‘शब्द’ अपना थोड़ा-थोड़ा अक्ष भिन्न-भिन्न क्षणों में लीन करता (रखता) जाता है। जब इसके सभी अक्ष लीन हो जाते हैं, तब वह आगे के लोगों को सुनायी नहीं देता। अंत में स्वभाव ही से, या ‘काल’ आदि के द्वारा, उसका नाम हो जाता है। शब्द का अक्ष-अक्ष कर के नाम होने हुए देख कर इसे निरवयव कहना ठीक नहीं है।^१

- (ख) स्पर्श—सर्वांगिन्द्रिय से ग्रहण करने योग्य ‘स्पर्श’ है। ‘बाधु-तन्मात्रस्व’ इसका लक्षण है। कार्य-वस्तु में वर्तमान यह ‘संविशेष’ होकर चार भूतों का गुण है। मात्रा-रूप में मृदु, कठिन, शील तथा उष्ण—ये चार इसके भेद हैं।^१ गुणस्वरूप में मृदु, पिच्छिल (फिमलना), जैसे रेशमी कपड़े में, कठिन, शीत, उष्ण, अनुष्णाशीत, शील, लघु, गुरु, मघीग, आदि इसके अनेक भेद होने हैं।

धुनु आदि शब्द अस्मृत धर्मवाचक होने पर भी अधिक प्रयोग होने के कारण धर्मों के निमित्त भी प्रयुक्त होते हैं। लघुस्पर्श वायु, तेजस्, जल तथा भूमि में रहता है, जैसे मूढम वायु का स्पर्श, आला का स्पर्श, तूल (हँद) का स्पर्श। लघुस्पर्श होने ही के कारण तेजस् ऊपर को जाता है। जल का लघुस्पर्श गंगा, यमुना, नूप और नदी के जल को पीने में मुख में स्पष्ट भाव्य होना है। इसी प्रकार लघुस्पर्श भी जल,

^१ प्रस्थानपरिभाषा, पृष्ठ २२-२३, ६५।

^२ प्रस्थानपरिभाषा, पृष्ठ ६५।

वायु और धूमि में है। अन्य धाम्य में 'गुण्य' शब्द में अनि-
श्चित गुण धाता गया है, किन्तु यहाँ 'शर्मा' ही का भेद 'गुण्य'
भी है जो शर्मा होने ही के कारण तीनने पर मान्य रिया
जाता है। शर्मा के बिना यहाँ गुण्य का ज्ञान होता है यहाँ
अनुमान में होता है, न कि प्रत्यक्ष में।

'संपोष' शर्मा से अनिश्चितगुण वस्तु के मन में नहीं माना
जाता है। संपोषक-संपोष यह नहीं मानने। संपोष वस्तु में
जाना जाता है और 'शर्मा' स्वर्गिण्य में, इगलिय में दो भिन्न
गुण है, ऐसा समझना ठीक नहीं, है, क्योंकि वस्तु में भी
स्वर्गिण्य तो है ही। इगलिय वस्तु में देखीगयी वस्तु स्वर्गिण्य
में भी देखीगयी है, यह स्वीकार करना चाहिए। वस्तुनिष्ठ
में वर्तमान जो 'वायु' है, उसका गुण 'शर्मा' है, न कि 'वस्तु'
का। अतएव मन में भी 'शर्मा' है। 'उल्लेख' (जुड़ा हुआ होना,
जैसे अंगुलियों का) विभाग का अभावक है। 'स्नेह' भी
स्पर्श ही का भेद है, क्योंकि यह भी स्पर्श ही से जाना जाता है।

- (ग) रूप—वस्तु से ग्रहण करने योग्य गुण को 'रूप' कहते हैं।
'तेजस्तन्मात्रत्वं' इसका लक्षण कहा गया है। जिस द्रव्य में यह
रहता है, उगीची आकृति के तुल्य इसकी आकृति होती है।
'तन्मात्र-स्वरूप' में यह एक ही है। 'कार्यस्वरूप' में भास्वर,
सुक्ल, नील, पीत, हरित, सोहिन आदि 'रूप' के अनंत भेद हैं।
'चित्ररूप' भी एक अतिरिक्त रूप है। 'भास्वर-रूप' हमारे का भी
प्रकाश करता है, इसलिए अपने आश्रय से अधिक देश में रहने
वाला होता है। यह विसरणशील होता है।

- (घ) रस—रसनेन्द्रिय से ग्राह्य गुण 'रस' है। 'जलतन्मात्रत्वं'
इसका लक्षण है। 'तन्मात्रारूप' में यह अश्वत्थ मधुर है।
'कार्यवस्तु' में होने से कसैला, मधुर, तिक्त, कड़वा, सट्टा, धार,

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६७।

^२ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६७।

(नोना) और मिश्र, ये सात इसके भेद हैं। जल में अव्यक्त मधुर 'रस' है। आधारभूत वस्तु के घर्म के सबध से 'रस' में भेद उत्पन्न होता है।^१

- (द) गंध—घ्राणेंद्रिय से ग्रहण गुण 'गंध' है। यह 'पृथिवी-तन्मात्र' कहलाता है। व्यक्त और अव्यक्त के भेद से यह दो प्रकार का है। 'कार्यरूप' में करम (वही मिश्रित सत्तू का गंध, या तरकारी आदि का मिश्र गंध), पूति (दुर्गन्ध), मौरभ्य (मुगधि), दात और उष (ये पूति और मौरभ्य ही के भेद हैं कमल का गंध 'दान्त' है और चपा या लहसुन का गंध 'उष' है) तथा 'अम्ल', जैसे नीबू का गंध और बासी कढ़ी आदि का गंध, ये छः प्रकार के गंध हैं। इनके अनिरिक्त अवानर भेद तो अनंत हैं, जैसे धूप, घुस आदि के गंध। 'गंध' अपने आश्रय से अधिक देस में रहने वाला होता है, अर्थात् इसका आश्रय भूत-द्रव्य जहाँ नहीं रहता, वहाँ भी उस द्रव्य में रहने वाला गंध रहता है।

नैयायिक आदि के मत में जब किसी पूल का गंध कहीं दूर तक फैलता है तो यह समझा जाता है कि वायु के द्वारा उस पूल का भाग दूर तक चला जाता है और उसी के माध्माध उसकी मुगधि भी जानी है, अर्थात् द्रव्यभग आश्रय के बिना उसका गुण कहीं नहीं जा सकता है। किन्तु दम्भमाचार्य के अनुसार द्रव्य को छोड़ कर भी उसका गुण अत्यन्त चला जाता है।^२

- (९) भूत—त्रिन में लविशेष शब्द आदि गुण हों, उन्हें 'भूत' कहते हैं। आकाश, वायु, तेजस्, जल तथा पृथ्वी ये पाँच भूत हैं। अमरा इनका वर्णन यहाँ किया जाता है—

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६८।

^२ कर्त्तव्यो दण्डितकवः—अपरचोद, ९-४८।

^३ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ६८।

- (४) आकाश—‘अवकाशशून्यम्’ (अवकाश देने वाला), या ‘अग्नि-रश्म्यर्धकणारविपञ्च’^१, या ‘प्राग्नेन्द्रियान्तरकरणाधारम्’ ‘आ-काश’ के लक्षण कहे गये हैं। पञ्चाभा अर्थात् ‘आग्निर्विह्वल’ है। दूसरा ‘आग्निमीश्वर’ स्वल्प-लक्षण है। यही लक्षण व्यापकता में उपयोगी भी है। आकाश जगत् है, निम्न नहीं, क्योंकि इसमें विकारिण्य मिश्र होना है, जैसे ‘आग्नेयः आकाशः संभूतः’ इस श्रुति में भी कहा गया है। आकाश में रूप नहीं है। तत्त्वमस्तु परिमाण वाला होने ही के कारण यह ‘मील्य’ भी है। आकाश में शीघ्र जादि की प्रतीति समझाय है। यद्यु अपने सामर्थ्य में आकाश का धातुक नहीं है, किन्तु आकाश ही अपने सामर्थ्य में संपर्कनग्न अवस्था विहाय के समान अपने स्वल्प को प्रकट करता है। इसका विशेष-गुण ‘शब्द’ है।
- (५) वायु—इसका लक्षण इनके मन में ‘अरुचिष्वे सति चालन-त्पूहन्प्रथ्यशब्दगन्धनयनतर्बेग्रिषवस्तदानान्पकार्यम्’ है। अर्थात् जिसमें रूप न हो और जो हवा आदि को हिलावे, गिरे हुए पत्तों को आधी से एक जगह पिलावे, द्रव्य, शब्द, और गंध को अम्यज में जाने वाला, सभी इन्द्रियों को बल (सामर्थ्य) देने वाला आदि कार्य करे, वही ‘वायु’ है। यही प्राणरूप है। ‘स्पर्श’ इसका विशेष-गुण है। ‘शब्द’ भी इसमें कारण से आता है। इस प्रकार इसमें दो गुण हैं। मीमांसक के मतानुसार इसका त्वनिद्रिय से प्रत्यक्ष होता है।
- (६) तेजस्—‘तेजस्’ में पावन, प्रकाशन, पान जैसे जल आदि का, अदन (भोजन) जैसे अन्न का, हिम (पाला या शीत) का मद्दन (नाश करना), सोषण (सुखाना), ये छः कार्य होने हैं। यथायं में पान और अदन ये दोनों कार्य जठरान्त्रि से ही होने हैं। अतएव पाँच ही कर्म ‘तेजस्’ के हैं। ‘सुधा’ और ‘तृष्णा’ भी तेजोरूप हैं। ‘रूप’ इसका विशेष-गुण है। शब्द

और 'स्पर्श' इसमें कारण से आते हैं। इस प्रकार इसमें तीन गुण हैं।^१

(५) जल—बलेदन (मिथोना), पिण्डन (इष्टुा करना), वृत्ति (धुषा आदि की निवृत्ति करना—भोजन करने पर भी बिना जल के वृत्ति नहीं होती), प्राचन (जीवन), आप्यापन (प्राण को मनोप देना), प्रेरण (बहा लेजाना), ताप को दूर करना तथा एक स्थान में अधिक होकर रहना, ये आठ कार्य जिस में हो, वही 'जल' है। बर्फ आदि में दूसरे भूत के कारण कठोरपन है। जब बहुत ठंडी हवा चलती है, तब जल एकत्रित होकर 'भोजन' बन जाता है। 'रस' इसका विशेष-गुण है। 'शब्द', 'स्पर्श', तथा 'रूप' इसमें दूसरे से आये हुए गुण हैं। इस प्रकार 'जल' में चार गुण हैं।

(६) पृथ्वी—माशात् समस्त जगत् को धारण करने वाला द्रव्य 'पृथ्वी' है। बल्लभ 'सत्कार्यवाद' ही को स्वीकार करते हैं यद्यपि हमका विशेष-गुण है और चार गुण इसमें अन्यत्र से आते हैं। इस प्रकार हममें पाँच गुण हैं।

(१०) इन्द्रिय—'तैजसाहंकारोपादेयत्वे सति (तैजसरूप अहंकार से इन्द्रि की उत्पत्ति होती है) सत्त्विकियान्तरकरणम्' 'इन्द्रिय' का लक्षण है देह से मयुक्त रहकर अपने चेत से आत्मा का जो ज्ञान करावे, वा 'इन्द्रिय' है। ज्ञानेन्द्रिय और कर्मेन्द्रिय के भेद से 'इन्द्रिय' दो प्रकार की है। श्रोत्र आदि पाँच 'ज्ञानेन्द्रियाँ' हैं और वाक् आदि पाँच 'कर्मेन्द्रियाँ' हैं। ये सभी 'अमीतिक' हैं क्योंकि ये 'अहंकार' से उत्पन्न हो हैं। भगवान् की इच्छा से, गुणों के परिणाम के भेद से, तथा सा के अगो के मन्त्रिवेद्य के भेद से एक ही तैजस-अहंकार से भिन्न-भिन्न इन्द्रियों की उत्पत्ति में कोई बाधा नहीं है। ये 'इन्द्रियाँ' अणु-परिम की हैं और अनित्य भी हैं।

इनमें 'बसु' उद्भूत-रूप और उद्भूत-रूपवान् तथा सं परिमाण, पृथक्त्व, संयोग, विभाग, परत्व, अपरत्व

और इनकी 'जाति' तथा 'समवाय' का ग्राहक है। इसीलिए परमाणु, पिशाच, आदि का चक्षु से ग्रहण नहीं होता। 'रूप' के द्वारा ही 'चक्षु' द्रव्य का भी ग्राहक है। 'त्वग्निद्रिय' से उक्त संख्या आदि सभी गुण, उद्भूत स्पर्श तथा उद्भूत स्पर्श वालों का, उक्त गुणों की 'जाति' और 'समवाय' इन सब का ग्रहण होता है। इसी प्रकार 'घ्राणेन्द्रिय' से ग्रहण योग्य उद्भूत गंध और उद्भूतगंध वाला, उनकी 'जाति' और 'समवाय' है। इसी तरह 'रसनेन्द्रिय' और 'श्रवणेन्द्रिय' को भी जानना चाहिए।

ये दश इंद्रियाँ राजस हैं, क्योंकि राजस 'बुद्धि' और 'प्राण' से इनका ग्रहण होता है। इनमें से श्रोत्र, चक्षु, घ्राण, हाथ और पैर इनके दो-दो रूप हैं, किन्तु ये प्रत्येक एक ही एक इन्द्रिय हैं। ज्ञानेन्द्रियाँ अपनी वस्तुओं के साथ ही ज्ञानजनक होती हैं।

- (११) मन—'मन' संकल्प और विकल्पात्मक है। इसे उभयात्मक कहते हैं, क्योंकि यह दोनों प्रकार के कार्यों को करता है। इच्छा (काम) की उत्पत्ति इसी के अधीन है। यह भी एक इन्द्रिय है।

मन के गुण—सुख, दुःख, प्रयत्न, द्वेष, अवृष्ट, स्नेह, आदि इसी 'मन' के गुण हैं, न कि आत्मा के। यह भी जन्म है, जैसा कि 'तन्मनोऽसृजत्' इस श्रुति में भी कहा गया है। अणु इसका परिमाण है। इसके दो प्रकार के कार्य होते हैं—आंतर और बाह्य।

सामान्य—का 'आकृति' और 'व्यक्ति' में मन्निवेश किया गया है।

ज्ञान

'ज्ञान' ब्रह्मस्वरूप ही है, जैसा श्रुति में भी कहा है—'सत्यं ज्ञानमनन्तं ब्रह्म'। जब-जब भगवान् मूर्ति की इच्छा करते हैं, तब-तब उनका अनेक प्रकार से आधिर्भाव होना है, इसलिए 'ज्ञान' का अनन्त मोद होने पर भी यही केवल दस प्रकार का 'ज्ञान' माना गया है। इनमें चार प्रकार का 'ज्ञान' नित्य है।

पहला ज्ञान—मन का आत्मस्वरूप, मन का उपास्य, मुख्य, विचार-रहित आत्मा का अपना ही स्वरूप है, त्रिमे गीता के दसवें अध्याय के बीगवें श्लोक में कहा गया है—

स्वरूपतः यह नित्य है।

दूसरा ज्ञान—यही 'ज्ञान' जब प्रकाश-रूप में आविर्भूत होता है, तब वह भगवान् का गुणस्वरूप कहलाता है, जैसा कहा गया है—

‘ज्ञानवैराग्ययोश्चैव यस्यां भव इतीरणे’

तेजस्वं सपद्म में वह नित्य है और जीव तथा भगवान् के पार्यद भादि में उन के देने में प्राप्त होता है।^१ यह दूसरा ज्ञान है।

तीसरा ज्ञान—यही 'ज्ञान' अर्थात् धर्मरूप सर्व-विषयक-ज्ञान जब सृष्टि के निमित्त भगवान् के ममोमय आदि नाडी के द्वारा 'वेदरूप शरीर' धारण करता है, तब वह 'तीसरा ज्ञान' कहलाता है। जैसा कि श्रुति में है—‘स एष जीवो विबुधप्रसूतिः’। इत्यादि। वेद-शरीर में भी वह ज्ञान विराट् रूप के समान अनंत है, जैसा 'तैत्तिरीय ब्राह्मण' में इन्द्र और भगवान् के महाद में स्पष्ट कहा गया है—‘अनंता वै वेदाः’ इत्यादि।

चतुर्थ ज्ञान—यही बाद में विशिष्ट शक्ति वाला होकर समार का 'बीज' हो जाना है और इसीमें सभी विवृत शब्द सृष्टि के आदि में होते हैं। यही भगवान् के आश्रित होने में 'चतुर्थ प्रकार' का नित्य ज्ञान है।

यही वेदरूप-शरीर-विशिष्ट-ज्ञान समवाय-मंडप से 'प्रमाता' में तथा निमित्त-रूप से 'प्रमेय' में रहता है। वक्ष्यतीत्य-शब्द तो 'प्रमाता' का आश्रयण करता है, जैसा कि 'वाक्यपदीय' में भर्तृहरि ने कहा है—

न सोऽस्ति प्रत्ययो लोके यः शब्दानुमादते ।

अनुविद्धमिव ज्ञानं सर्वं शब्देन भासते ॥^२

अर्थात् इस लोक में (व्यवहार की अवस्था में) ऐसा कोई भी 'ज्ञान' नहीं है, जो 'शब्द' में अनुविद्ध न हो। प्रमेय के अनंत होने में उनका आश्रयण करने वाला शब्द-शरीर-विशिष्ट ज्ञान भी अनंत है। चिन्तु वास्तव में बन्धन के मन में बहुत ही एवमान प्रमेय है, इस विचार में यह 'ज्ञान' एक ही है।

^१ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ १।

^२ वाक्यपदीय, भाँड, १ वारिका १२४।

पञ्चम ज्ञान—शब्द और अर्थ तथा शब्द और ज्ञान में निम्न मेलन होने के कारण शब्दविहित ही 'ज्ञान' प्रमेय की आखण्डता कल्पा है। यही 'पञ्चम ज्ञान' है। इस अवस्था में शब्द और अर्थ ज्ञान में अभिभूत है, किन्तु पहले उल्टा था।

पञ्चम ज्ञान के भेद—पञ्चांग में अन्य करण और इन्द्रिय को आखण्ड कल्पे वाला 'ज्ञान' चौथे प्रकार का है। इन्द्रिय में एक प्रकार का और अंग कारण में चार प्रकार का।

- (१) मन में गच्छन्त और विच्छन्त रूप में 'ज्ञान' आधिन है।
- (२) विद्यमान, निश्चय, स्मृति आदि रूप में ज्ञान 'बुद्धि' का आधिन है।
- (३) 'चैतन्यज्ञान' अहंकार का आधिन है और
- (४) 'निर्विषयज्ञान' चित्त का आधिन है।

इस प्रकार ज्ञान दशाधिक है।

कार्यरूप १३ प्रकार के 'ज्ञान' मन के पर्यं हैं, आत्मा के नहीं; जैसा श्रुति कहती है—

कामः संकल्पो विचिकित्सा भ्रष्टाभ्रष्टा भूतिरभूतिः
ह्रीः धीः भीरित्येतत्तर्ह्यं मन एवेति ।

'ज्ञान' स्थिर होता है, न कि केवल तीन ही क्षण रहता है। उत्पन्न हुए 'ज्ञान' के उद्दीपक शब्द और विषय हैं। बुद्धि, चेतन आदि इसी 'ज्ञान' के पर्याय हैं।

ज्ञान के अन्य भेद—ज्ञान पुनः सात्त्विक, राजसिक तथा तामसिक भेद से तीन प्रकार का होता है। 'सात्त्विक-ज्ञान' यथार्थ ज्ञान है और यही 'ब्रह्मा' कहलाता है। 'राजसिक-ज्ञान' राजस-आमशी से उत्पन्न होता है गया और यह नाना प्रकार का होता है। यही व्यवहार का उपयोगी ज्ञान है। अतएव परमार्थ-दृष्टि से राजस-ज्ञान में प्रामाण्य नहीं है। 'तामस-ज्ञान' भी अप्रमाण ही है। पामर तथा नास्तिकों का ज्ञान 'तामस' है। अच्छे लोग इसकी निन्दा करते हैं। अतएव यह हेय है।

ज्ञान का तीसरा भेद—'राजस-ज्ञान' 'निर्विकल्पक' ही होता है, क्योंकि इसीमे लोक में व्यवहार चल सकता है। 'ज्ञान' यद्यपि पहले निर्विकल्पक ही होता है, किन्तु उससे लौकिक-कार्य नहीं चलता है, और यह सात्त्विक रूप में एक ही प्रकार

का है। बल्लभ दोनों प्रकार के ज्ञान, 'निर्विकल्पक' और 'सर्विकल्पक', को स्वीकार करते हैं।

निर्विकल्पक ज्ञान—पहला तो इन्द्रियाधित है। है तो यथार्थ में यह 'मात्रिक', किन्तु 'राज्य' में ही यह परिगणित होता है।

सर्विकल्पक ज्ञान के भेद—मंथन, विपर्यय, निरन्धन, स्मृति तथा स्वाप ये पाँच 'सर्विकल्पक ज्ञान' के भेद हैं।^१ 'सुषुप्ति' भी स्वप्न का ही अवातर भेद है। आत्मस्फुरण वही स्वयं हो जाता है।^२ 'चित्ता' स्मरण के अंतर्गत है। 'प्रत्यभिज्ञा' तो निरन्धनज्ञान ही है।

कारण

बल्लभ के मत में 'कारण' दो ही प्रकार के हैं—'समवायि' तथा 'निमित्त'। समवाय और तादात्म्य एक ही वस्तु है।

'प्रत्यक्ष', 'अनुमान' तथा 'शब्द' ये ही तीन 'प्रमाण' इन्होंने माने हैं।

'आकाश' और 'काल' के समान 'दिक्' को भी पृथक् रूप में इन्होंने स्वीकार किया है। इसका ग्रहण साक्षात् नहीं होता, किन्तु शास्त्र-अर्थ के विशेषण रूप से।^३

आलोचन

इन वैष्णव-दर्शनो के तत्त्वों के अवलोकन में यह स्पष्ट है कि इनकी सौम्य प्रधान रूप से न्यायवैशेषिक तथा माध्यमदर्शन के आधार पर ही आधित है। वेदान्त के आध्यात्मिक तत्त्वों का विशेष विचार इनमें नहीं देखा पड़ता। भगवान् के सम्बन्ध में भी जो बहुत सी बातें कही गयी हैं, वे सभी उनके बहिरंग स्वस्व ही को लेकर हैं। अतएव वे ऊँचे स्तर के दार्शनिक शास्त्र नहीं मानलूम होने।

इस प्रकार मशेष में उक्त चारों प्राचीन-वैष्णव-भेदप्रदायी का वर्णन यहाँ किया गया है। इनमें से रामानुजाचार्य तथा बल्लभाचार्य के मत विशेष रूप से आजकल

^१ भागवत, तृतीयस्कंध।

^२ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ९।

^३ प्रस्थानरत्नाकर, पृष्ठ ३७।

भी प्रचलित है। इनकी अपेक्षा अन्य दोनों सम्प्रदाय गीतमूल मान्य होते हैं। ये सब भक्ति-मार्ग के उपासक होने हुए भी अपने-अपने उपास्य देवता के भेद के कारण परस्पर भिन्न मान्य होते हैं। इन सब के उपास्य तत्त्वों का विचार करने में बहुत कुछ समान बातें मिलती हैं। फिर भी भेद तो स्पष्ट ही है। तत्त्वदृष्टि में भी व्यवहारगत्या में ऐसा भेद रमना ही पड़ता है। ये भेद न केवल शास्त्रीय बातों ही में देख पड़ते हैं, किन्तु उनके रहन-सहन तथा आचार-विचारों में तो और भी स्पष्ट हैं।

पहले हम मनो के अनुयायियों में परस्पर विद्वेग नहीं था। सभी मन को सब कोई आदर्श-दृष्टि में देखते थे और अपने मन का भी पालन मुनासब रूप में करते थे। किन्तु बाद में दुराग्रह, आवेग, तथा बुद्धि में कलुषता और मकोच इतना अधिक हो गया कि इनमें से एक के अनुयायी दूसरे मनवाले के शत्रु बन गये और उनके प्रति निंदा आदि कुत्सित व्यवहार करने में भी अपने वैष्णवत्व की ही रक्षा समझने लगे। हमारे यह स्पष्ट है कि इन लोगों में पदचातु भक्ति के उच्च आदर्श का ज्ञान भी नहीं रहा और भुझे तो यही अनुमान होता है कि ये सभी वैष्णव बहिरंग तत्त्वों ही में लिप्त हो गये हैं, वैष्णव-सम्प्रदाय की अंतरंग बातों की ओर न तो इनका ध्यान है और न ये लोग उसे समझने की चेष्टा ही करते हैं। इसी कारण वही-वही इनके व्यवहार में लौकिक दृष्टि से निंदनीय समझे जाते हैं। इनका आदर्श कितना उच्च था और किस प्रकार इनके दिव्य-दृष्टि वाले आचार्यों ने भक्ति की पराकाष्ठा का स्वयं अनुभव कर सामारिकों के लिए भी दयावश सम्प्रदाय को चलाया और योग्य भक्तों को मग्यार्थ दिखाया। किन्तु कौन अध पतन अब है। इनके यथार्थ तत्त्वों से लोग इस प्रकार अनभिज्ञ हो गये हैं कि भक्ति को 'भुक्तिप्रद' न समझकर 'मुक्तिप्रद' समझते हैं, और 'अंधेर्नैव नीयमाना घषाज्जघाः' इस कहावत को प्रत्यह खरितार्थ कर रहे हैं। यही एक मात्र हेतु है कि ज्ञानमार्ग को ही अब भी लोग निरूपद्रव, कल्याणप्रद तथा मुक्ति देने वाला समझते हैं।

शब्दानुक्रमिका

अ

अचलकूदेव, ३५०
अकर्मण्यता (विपण), ३२७
अक्षर, ४५४
अक्षरतत्त्व (गीता), ७७
अकाम्यकर्म (द्वैत), ४६१
अलण्डस्वरूप, ९
अस्वाति, २६५
अघातीय कर्म, ११९, १२२
अङ्गबाह्य भुतज्ञान, १२२
अङ्गप्रविष्ट भुतज्ञान, १२२
अङ्गुत्तरनिकाय, १४३
अज्ञान ने आत्मा को घरा है, १७५
अविनृतत्व, ४११-१२
अवित्ययानि ४०१ ८४२
अनिकान्तभावनीय, ३३१
अतिदेशक वाक्य, २५७
अतिध्याप्ति दोष, २११-१२
अथर्ववेद, ज्ञान का अक्षर, ३०
अदुष्ट, २३३
अदुष्टप्रत्यवेदनीय सत्कार, ३३९-४०
अग्नितीय तत्त्व, ९
अद्वैततत्त्व गीता में सन्नित्यतत्त्व है और
धरकर के अद्वैततत्त्व से भिन्न है, ८०-८१
अद्वैतभाव, व्यावृत्तिमूलक, सन्ध्यासमूलक,
सहृणमूलक, ३८८
अद्वैतमयि ३६७, ३७९

अद्वैतवाद, ३७५-७६

अद्वैतवाद और दृष्ट्यवाद में समानता,

१७१

अथ पतन, जीव का, ९

अध्यवसाय (सर्विकल्पक), १६०

अध्यास, ३६७

अध्यास ३५५, ३६७

अधर्म्म, यदुर्वेद के पुरोहित, ३१

अधिकार के अनुसार उपदेश १२, १

अधिकारमंत्र, ३१, ३२, १४२

अधिपतिप्रत्यय, १५६ टिप्पणी

अधिकारी ११, १२, —बनने का नि

१२, —के भेद में मानपारा में

५०

अनध्यवसाय, २३५

अनन्यभक्ति से परमपुरुष का मा

वार, ७२

अनपराध का नाटक, २२८ टिप्पणी

अनामायी, १४०

अनादि कर्म और वासनाएँ, १२

अन मरुत कर्म, ७१-७२

अनादित्व, ममार का, ४

अनिर्वचनीय, ३५६-५७

अनुष्ट, भगवान् का, ९

अनुपनत्य (अनुमान), १५

—प्रमाण १९९

अनुमति, ज्ञानिनी की, १५

- अनुभव के भेद (बोद्ध), १६०
 अनुभवरूप ज्ञान, १९१-९२
 अनुमान के अवयव, १८९, ४१८
 अनुमानप्रमाण (न्याय), १९८; —की प्रणाली, १९९; —के भेद २००, —(मीमांसा), २५६; —के भेद (सांख्य); —३०८ (ईत), ४४५
 अनर्वाचीन ज्ञान, ४१७
 अनुयोगद्वारसूत्र, १२१
 अनुव्यवसाय, २६३-६४
 अनेकान्तवाद, १२१-३१
 अनेकालिक (हिंसाभास), १६०, —के भेद, २०९-१०
 अनौपमो मिथ्य को उपदेश, ५४
 अन्न करण की प्रसन्नभावना, ३, —की परिशुद्धि, ११, —ने आत्मा की प्राप्ति, ५९, १३६
 अन्न करण को शुद्धि उपासना से, १३४, —नत्कर्मों से, २४०
 अन्तःकरण 'हृदि' है, सब विषयों का ग्रहण करता है (सांख्य), ३०७
 अन्तर्ब्रह्म में प्रवेश, १६१, —की मत्ता स्वप्न है, १६१
 अन्तर्मुखी प्रवृत्ति, ५
 अन्तर्दृष्टि, ४४९
 अन्तर्मत्ता मौनान्तरि, १६१
 अवधार पदार्थ है (स्मारिक), २६६, —नत्क (ईत), ४३३-३८
 अन्धविश्वास, भारतीय दर्शन में नहीं, ११
 अन्धकार (अन्धकार) (जैन), ११९
 अन्तरङ्ग, समाधि के, ३३२
 अन्नमयकोष, २६६
 अन्यथाख्याति (भट्ट एवं मिथ), २६५
 ३२१
 अन्यथासिद्ध, २१८
 अन्वय-अनुमान, १९९, २०१
 अपञ्चीकृतभूत २९३, ३६२
 अपरा प्रकृति, सृष्टि का अधिष्ठान, ७३
 अपरोक्ष ज्ञान (ईत) ४४७; —अनुभूति, ६२, ८९, ३७२
 अपवर्ग, १८७
 अपवाद, ३६७
 अपसर्पण कर्म, १८६
 अपादान कारण (ईत), ४४४
 अपेक्षाशुद्धि, २२५
 अपोहयेय वाक्य धर्म में प्रमाण, २५७
 अप्काय जीव, १११
 अप्यम्यदीक्षित, २६४
 अप्रच्युत-स्वभाव, ४०१
 अप्रतिस्तरम्यानिरोध, १५४, १६३
 अप्रत्ययकर्म, २३६
 अप्राकृतत्व, ४२२-२३
 अप्रामाण्य (ईत), ४४५
 अवाधिनविषय, २०२
 अभयगोपि २३, ३२-३३
 अभाव के भेद, २३२, —(ईत), ४६३-६६; —अभावनिष्पन्न (ईत), ४६३; —अभावप्रमाण (प्रभाकर), २९०
 अभिवर्त्मनितक के विभाग, १६६, —में अथडा, १६१
 अभिवर्त्मनसम्बन्ध, १६६

अभिध्यानस्वरूपा इच्छा, ४५२
 अभिनवगुप्त, ३८०
 अभिनिवेश, ३२७-२८
 अभिमान के परिवर्तन से ज्ञान का उदय,
 ३३
 अभिव्यक्ति, तरंगों की, २९१-९२
 अभितमपालङ्कारकारिका, १६४
 अभेद, जीवात्मा और परमात्मा में, ९
 अभेदबुद्धि, श्चैवेद के मन्त्रों में, ३४
 अमलानन्दसरस्वती, ८५
 अयथार्थज्ञान (न्याय), १९२
 अयुतसिद्ध, १९४, २१९
 अर्चाविचार, ४१५
 अर्थक्रियासामर्थ्य, १५७
 अर्थ (न्याय-वैशेषिक), १८६
 अर्थशास्त्र में दर्शनों की सख्या १७
 अर्थापत्ति, २१७, २५९; —(प्रभाकर),
 २९०; —के भेद, २५९
 अर्वाचीन ज्ञान, ४१७
 अहंत्वं, १४०
 अलौकिकभाव, ३
 अवतार का कारण, ७९
 अवतारबुद्धि, ४४९
 अवतारों का क्रम (ईत), ४४६; —के
 भेद (ईत), ४४६
 अवस्थाएँ, चार, ५३
 अवस्था-परिणाम, २८२, ३३४-३५
 अवान्तर-प्रलय (ईत), ४४७; —के भेद
 (ईत), ४४७
 अविलम्ब, १५५ टिप्पणी
 अविद्यारूपी आवरण, ९

अविद्यानाम के उपाय, ४९
 अविद्या, दुःख का मूल, १३८
 अविद्या से शून्य में जगत् की अभि-
 व्यक्ति, १५०
 अविद्या से बाह्यता में विद्यास,
 १६१; —चैत धर्म के भेद, १६३
 अविद्या सम्बन्ध अनित्य, २८३
 अविद्या और माया, ३५६; —के भेद,
 २३५
 अविद्यातत्त्व (ईत), ४३६; —की धैनि-
 या (ईत), ४३७; —के भेद, ४३७
 अविनाभावसम्बन्ध, ३
 अविरोध, २८९
 अव्यक्त के धर्म (सांख्य), २९५-९७,
 —की सिद्धि (सांख्य), २९९
 अव्याकृत आकाश, ४३१-३२
 अव्याप्ति, २११-१२
 अतीतिरूपण (ईत), ४४२, —के भेद,
 ४४२
 अगुण-अकुण-कर्म, ३३७-३८
 अष्टायुग, ७४, १८८, ३२८-२९,
 ३६९
 अष्टाध्यायी, ३४८
 असंय, १६४; —के सम्ब १६४
 असत्त्वमवाद, २१७, २१८
 असत्प्रतिपक्ष, २०२
 अमलप्रत्ययकर्म, २३६
 असमवायिकारण, २२१-२३
 अमम्भवदोष, २१२
 अमग्न्यातनवाधि, ३२३-२४
 अस्तिकाय, ९७, १११

अहिंसा, ३२४-२५

अहिंसानुगत, ३२४-२५

अर्वाङ्मन-धर्म, १५३-५४

अग्निद (हेत्वामाग), १५९. —के भेद,
२०३-२०८

अहंकार के रहने ज्ञान का उदय नहीं, ६८

अहंकारस्वरूप, ३८५; —का स्वरूप २८८,

४३३, —के भेद, ४३३

अहंभाव की पराजय, ६२, ६८

आ

आइनस्टाइन का गिटान्त, १०

आकस्मिकवाद, ४, ८५

आकाश, आवरण का अभाव, ८८;

—अमूर्त द्रव्य (जैन), ११३, —आशुष

प्रत्यक्ष (कुमारिल) २४६

आकाशा, २१४

आशेष, दर्शन पर और परिहार, १२-१३

आगम, १९४

आचार, नियम, कठोर-पालन असम्भव,

१३२

आतिवाहिक शरीर, २७६

आत्मज्ञान का उपदेश, ५२-५३

आत्मतत्त्वविवेक, १८१

आत्मदर्शन, ३४५-४६

आत्मसमर्पण, ३; —से ज्ञान, २६; ३३,

६२, ६४, ७३

आत्मसवेदन, १५७

आत्मा, अविद्या से आच्छन्न, २६८;

—जड़ (चार्वाक, २०, प्रभाकर), ५१,

२६६; २७२; —उपयोगमय (जैन),

९७, २६७. —गावयन (जैन), २६७;

—देहादिमाण, २६७, —वित्तमल्लि

(बीड), २६७-१८; —वार्वाकभूमि

में, २०, —मौलिक (चार्वाक), २०,

९७, —ज्ञानाशय (प्रभाकर), २६५;

—म्याय-वैशेषिक-भूमि, २१-२२,

—स्वतन्त्र पदार्थ, २१, —मत् (म्याय-

वैशेषिक, भीमांता), २६८; —मौलिक

नहीं, २१; —माण्डूक्य उपनिषद् में,

२५; —मोक्षावस्था में अनेक, १८४,

१८७; —मादृश्य-भूमि, २२; —का

मत्-चित्-रूप, २२-२३; —गीता में,

६५; —और ब्रह्म का ऐक्य, ५७;

—का दर्शन और उसके उपाय, ९;

—का स्वरूप, १४, २०-२६, ६५;

—उपनिषद् में ५७-५८; —सब से

प्रियतम, ५८; —का लक्षण देना

असम्भव, ५८; —की प्राप्ति के उपाय,

५८-५९; —का स्वरूप (जैन)

१३१-३२, —का मौलिक स्वरूप,

१३२; —मौलिकता से सम्बन्ध

(जैन), ९७; —परिणामी (जैन),

९७; —धार पाद, ५३; —के दर्शन

से परमपद की प्राप्ति, २६७; —को

अविद्या से पृथक् करना, २६८; —के

टुकड़े किये जा सकते हैं (जैन),

१३२; —में प्रदेश (जैन), १३२;

—को अपने टुकड़ों से सम्बन्ध (जैन),

१३२; —के सम्बन्ध में ब्रह्म का मौन-

भाव (बीड), १३६-३७; —भूतों से

पृथक् (जैन), ५१, ९७; —में मोक्ष

शास्त्रानुक्रमणिका

- चेतन्य नहीं, २२, -में ज्ञान नहीं,
 १, -में ज्ञानसक्ति, २६६; -बोध-
 बोधस्वरूप (महामत), २६६, -स्व-
 प्रकाश, (मीमांसा), २४१
 आनेय, २४१
 आदि विज्ञान, (वपिल), २७०
 आधिभौतिकतत्त्व, ३
 आधिभौतिकतत्त्व, ३
 आधेयसक्ति (ईश), ४६३
 आध्यात्मिकतत्त्व, ३, -मात्र, ३,
 -परिस्थिति, ४, -विस्तार, ४, ३२
 प्रवृत्ति का हान, २७०, २७१
 आनन्द, विरहायी, ८, -की सोच,
 ७-८, -में सारतम्य, ८, -की
 प्राप्ति, ५
 आनन्दमयकोष, ३६०-६१
 आनन्दानुगत, ३२४
 आन्तरिकदृष्टि, ५
 आन्वीक्षिकी, १७७
 आप्तकथन, ३०८
 आभरण (विशिष्टार्थ), ४१९
 आत्मभक्तसंयोग, २२५
 आरोप, जड़ और चेतन में, ३०६, ३१२,
 ३२१, ३५५
 आर्तजीव, ४०९
 आर्षदेव, १६७
 आर्षमत्त (बौद्ध) १३९-४८
 आलम्बन, ३३९; -प्रत्यय, १५६ टिप्पणी
 आलयविज्ञान, शक्तिविज्ञानों की सन्तति,
 १६५, -अन्य सात विज्ञानों के साथ,
 १६५, -नामनाओं का घट, १६५;
- चित्त है, १६५, -का
 -व्यावहारिक जीवात्मा
 आलेखन, २४१
 आलोचन (संभाविक), १
 -द्वाररूप में सामर्थ्य प्रदर्शन
 २८९
 आवरणशक्ति, ३५७
 आसक्ति, २१५
 आमुक्ति, २७३
 आस्तिक और नास्तिकों के भेद,
 आत्मवर्षों का नाश, १४०
- इन्द्रिय, का लक्षण, १८५-८६, -का
 १५९, -तत्त्व (ईश) ४३४-३
 -से जाति और अभाव का प्रत्य
 १९४, -और अर्थ का सन्निक
 (मीमांसा) २५६, -सत्य, ३२
 टिप्पणी, -माहृत्य, २४८, -ज
 और विषय का आशय, १६०; -में
 परिणाम, ३३५
 इन्द्रियात्मवाद, ९३
 इलाहाबाद यूनिवर्सिटी स्टडीज, २७७
 टिप्पणी
- ईसावासी उपनिषद्, ५२
 ईश्वर (साक्ष्य), ३१४-१५; -योग,
 ३४०-४४; -तत्त्व, २४, ३८२, ३८४,
 ४१३-१४, ४२३; -के स्वस्व,
 ४१४-१५, -के

—का प्रतीक, ३४२, —निराकरण
(मीमांसा), २४९, २६६; (जैन),
१३३; —विष्मन् मे लाभ, ३४३;
—की अपेक्षा नहीं, ९७; —की गिद्धि
(उदयन), २२३-२५; —का मानना
आवश्यक, १३३

ईश्वरमाक्षी (वेदान्त) ३७७

ईश्वराश्रयवाद (बादमीरीय संवदन्त),

३८०

उ

उच्चविचार में प्रेम, ३

उच्छृङ्खलवाद, ४

उच्छ्रवणदश, ८५

उत्तर मीमांसा, २४०

उत्तमण, जीवों का, ७६

उत्पलभट्ट, ८५, ३८१

उत्साह अदम्य, ३

उदयनाचार्य, १८१, २२८

उदितप्रत्यय, ३३४

उद्गाता, सामवेद के पुरोहित, ३१

उद्योतकर, ८४, १८०

उदासीन कर्म (ईत), ४४०; —के भेद,

४४१

उन्मीलन, ३७९

उपदेश, पारमार्थिक तत्त्व का, १२;

—स्नातक को, १३; —'तत्त्वमसि' का

६२; —अधिकारी को, १३७

उपदेशक वाक्य, २५७

उपनिषद्, शब्द का अर्थ, ४९; —वेदों

के, ५२; —का सारांश, ५२-५५;

—प्राचीनतम, ५६; —बौद्ध काल के

पूर्व के हैं, ५६; —महाभारत के पूर्व

के हैं, ५६; —का प्रामाण्य, ५६;

—रचनाकाल, ५५-५६, —का विषय,

१५, ५७; —का अपना कोई दर्शन

(शास्त्र) नहीं, ५०-५१, —का ध्येय,

५१; —का वर्गीकरण, ५१; —की

देन, १३-१४; —भारतीय विचार-

धारा का मूल ग्रंथ, १५, ५०;

—की विशेषता, १५; —के पढ़ने के

अधिकारी, ६४; —का गृह्य ६२;

—में आत्मा और कर्मा का ऐक्य, ५७;

—में अविद्यानाश के उपाय, ४९; —में

परमात्मा के स्वरूप का निरूपण, ४९-

५०; —में उपामना, ५७; —में ज्ञान

की बातें, ५०; —में तत्त्वविचार, ५०;

—में तत्त्वों का वर्गीकरण नहीं, ५०;

में ममज्ञाने की युक्तियाँ, ४९; —में

आर्वाकमत, ५०; —में शून्यवादमत,

५०; —में वेदान्तमत, ५०; —ज्ञान

का खान है, ५०; —में मनों का

सञ्चलन-मण्डन एवं विरोध का अभाव,

५०; —के सभी वाक्य प्रमाण हैं, ५०;

—बादरायणसूत्रों का आधार, ५७;

—वेदान्त कहा जाता है, ५७

उपवर्ण, २४१

उपसर्पण कर्म, १८६

उपमानप्रमाण, २१४; —मीमांसा,

२५६; —अद्वैतमत, २५८; —प्रमाकर-

मत, २५९

उपादान कारण (ईत), ४४४

उपाधि, २०६

उपायना, दर्शन का प्रारम्भिक अंग, २८;

—अधिकार के अनुसार करना उचित,

३२; —में अभिमान का निरस्कार,

३३; —में साध्य और साधक का

ऐक्य, ३४, —के द्वारा परमात्मा के

स्वरूप का विचार, ५०, —के भेद

(ईत), ४४८, —विचार (ईत),

४४८, —और कामना (ईत), ४३९

उपायप्रत्यय, ३२५-२६

उपेक्षा, ३२७

उपेक्षामिश्र, ४९ टिप्पणी, ६० टिप्पणी,

७२, ७३, ७९ टिप्पणी

ऋग्वेद, २९-३०, —में चारों वेद के

नाम, ३१

ऋग्वेदभाष्यभूमिका, ३१

ऋग्वेदमहापरिच्छिन्ना, २४३

ऋतन्मरा प्रज्ञा, ३३०

ऋतन्मदेव, ९८

ऋषि, वेद मन्त्र के ९, —मन्त्रद्वय, २५७

ए

एकप्रत्ययता, ३३४

एकस्मता, ३८९

एकाग्र, ३१९-२०

एकाग्रता, ३३४, —परिणाम, ३३४

एकान्तिका मविन्, ३२४

एकान्त (विद्या), ५५

ऐ

ऐक्य, ब्रह्म और आत्मा का, ५५

ऐतरेय उपनिषद्, ५४

ऐतिहासिक, २४१

ऐतिहासिक, २६१

ऐतियास्वाधी, २७९

ओ

अकार का स्वल्प, ५३

औ

औलम्ब्यदर्शन ७३०

क

कथावस्तु, १४२

कञ्चुक, पाँच, ३८१, ३८५

कण्ठाभरण, ७२८

कठोपनिषद्, १०-११, ४९, ५२-५३

कणभय, २२८

कणाद, २२८, —दर्शन, २३०

कनकमयति, २७६

कन्दली, २२८

कनकपुष्पान् ओं ईद, २३३ टिप्पणी,

२३६ टिप्पणी

करिह, अन्तार, २७२-७३

करण, २२३

कहना, ३२७

कल्लट, ३८१

कर्म, की अपेक्षा, ७५-२६; —और ज्ञान

का सम्बन्ध, २५-२६; —के अन्तर्गत

उपायनाएँ, ७८; —काम्य, ३२,

४४१, —दान से बन्ता जीवन, ६०;

—का नाम योग से, १३५; —पुष्प,

१२९, —बाद का रहस्य, ४; —का

- कारण, जन्म, १२८; —उचित और
 अनुचित, ७५; —प्रत्येक का, भोग
 आवश्यक, ७५; —चेतनाजन्य, १५५
 टिप्पणी, —अदृष्टरूप में, १५५
 टिप्पणी; —चेतना, १५५ टिप्पणी;
 —का नाश, १८८; —के भेद (न्याय-
 वैशेषिक), २३१, २३६; —प्रभाकर,
 २४६, —प्रत्यक्षगोचर (भाट्ट), २४७,
 का महत्त्व, ३३७; —के भेद, ३३७-
 ३८; —संस्कार, ३३९; —ईतमत,
 ४४०-४१
 कर्मकाण्ड, ३१-३२
 कर्माशय (पुण्य-पाप), २७५, ३३९-४०
 कामसूत्र, ८४
 कामुकायन, २४१
 कायव्यूह, १८८
 कारण, की आवश्यकता, ६; —का
 लक्षण, २१८; —के भेद, २१९; —की
 विशेषताएँ, २२३; —ईत, ४४४;
 कारणसंगीत, ३६०
 कारणकोटि, ४५६
 कारिकावलि, २२९
 कार्य (अनुमान), १५८-५९
 कार्यकारणभाव (मीमांसिक), १६०,
 २१७
 कार्य और कारण में सम्बन्ध, २८३
 कार्गोविनि, २६१
 कालवाद, ८३-८४
 कालानुसर्वादिचार (ईत), ४३९
 कालानुसर्वादिष्ट, २११
 किरपाकर्मा, २२८
 कुतर्क, १०
 कुमारलान, १६२
 कुमारिलमट्ट, २४२
 कृष्णकर्म, ३३७
 केन उपनिषद्, ५२
 केवली पुरुष, ३४०-४१
 कैवल्य की प्राप्ति, २३, ३११; —अवस्था,
 ३२५, ३३६
 कौटिल्य, १७
 कममुक्ति, ७६
 कृतिकल विम्लिओद्याफी भाँक पूर्ण-
 मीमामा, २४१ टिप्पणी
 क्लेश, पाँच, १८८; —का स्वरूप, ३२७;
 —के भेद, ३२७-२८
 क्षणभगवाद, १४९
 क्षरतत्त्व, गीता में, ७६
 क्षत्रविद्या, ५५
 क्षिप्त (चित्त), ३१९-२०
 क्षेमराज, ३८१
 ल
 लण्डदेव, २४४
 लण्डमत्त्व, २३, ३१४
 लुप्तनिकाय, १४३
 क्यानि ही मोक्ष है (मीमांस), २८१
 क्यानि, ३२२ टिप्पणी
 म
 मणपर, १०२
 मनेन उदाध्याय, १८१
 मनापरमट्टाचार्य, १८०
 मालाभट्ट, २४४

१. (अथर्ववेद भाग), १६०

४

२. वा. भाग्य ६०. —अथर्ववेद का
भाष्य १६०. —अथर्ववेद-
की १६०. भाष्य-अथर्ववेद की १६०. भाष्य-
अथर्ववेद की १६०. भाष्य-
अथर्ववेद की १६०. भाष्य-
अथर्ववेद की १६०. भाष्य-
अथर्ववेद की १६०. भाष्य-

भाष्य-अथर्ववेद की १६०.

५

भाष्य, भाष्य— भाष्य—, भाष्य— ६,
—भाष्य-भाष्य ६; —भाष्य-भाष्य के भाष्य,
६ भाष्य—, ६

भाष्य-भाष्य, १६०. —भाष्य-भाष्य १६०

भाष्य-भाष्य-भाष्य, २६१

भाष्य-भाष्य १६०

भाष्य-भाष्य भाष्य, २६०

भाष्य भाष्य, ३ —भाष्य-भाष्य भाष्य
भाष्य-भाष्य भाष्य, ३

भाष्य-भाष्य भाष्य की भाष्य-भाष्य का भाष्य-
भाष्य भाष्य ६ —भाष्य-भाष्य भाष्य
२१ —भाष्य-भाष्य, २०

भाष्य, भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य, १५०. —भाष्य-
भाष्य-भाष्य का भाष्य, १५०. —भाष्य-
भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य १५०. —भाष्य-
भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य, १५५.
—भाष्य-भाष्य भाष्य, १५५. —भाष्य-भाष्य
भाष्य-भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य, १६१. —भाष्य-
भाष्य-भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य, १६५.
—भाष्य-भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य (भाष्य-भाष्य)
१६४. —भाष्य-भाष्य, १६६, ३३२.
—भाष्य, ३३२-३०; —भाष्य-भाष्य भाष्य,
३३३. —भाष्य-भाष्य, ३३३-३३३.
—भाष्य-भाष्य, ३३३. —भाष्य-भाष्य, ३३३.
—भाष्य, ४०३-४११ ; ;

भाष्य-भाष्य १६०

भाष्य-भाष्य (भाष्य) २००-२०१

भाष्य-भाष्य (भाष्य-भाष्य), २३०

भाष्य-भाष्य २६० भाष्य-भाष्य २६०

भाष्य-भाष्य २६० —भाष्य २६०.

भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य

भाष्य-भाष्य २००

भाष्य-भाष्य (भाष्य) २६०

भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य ३०

भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य की भाष्य, १३

भाष्य-भाष्य ३६०

भाष्य-भाष्य २०३

भाष्य-भाष्य २०६ —भाष्य, २३३.

—भाष्य-भाष्य ५३

भाष्य-भाष्य-भाष्य २०६

भाष्य-भाष्य, भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य,

१३६ —भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य, १३४-

२५ —भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य, १३५

—भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य, १३५.

—भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य भाष्य, १३५

—भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य, १३५.

भाष्य-भाष्य भाष्य-भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य भाष्य, १३५

संन्य, की मूर्ति में उदयति, २०-२१,
 ५०, -आत्मा का स्वप्न मूर्ति, २०,
 -आत्मा का विद्येयमूर्ति, २१, -का
 दर्शन, २२, -एक पुरुष परार्थ,
 २२, -आत्मा का अत्यन्तुक्त वर्ण,
 ५१, -मूर्ति का उपादान, ३५८
 -के अर्थ, ४१८

संन्यर्ष स्वप्नमूर्ति और निम्नरूप है,
 १६३

८

संन्य, १११

संन्यर्ष स्वप्नमूर्ति ५६५५, -में
 विद्येयों का उपादान, ५५, -में
 उपादान का दर्शन, १६

९

संन्य, संन्य है, ४०३

संन्य, -आत्ममूर्ति १ -की उपादान,
 ३३ -विद्येय ३५ -का विद्येयमूर्ति
 विद्येय ३५३, ३५४ -उपादानमूर्ति है
 ४१३

संन्यर्ष १८३

संन्यर्ष स्वप्नमूर्ति ३४६

संन्यर्ष स्वप्नमूर्ति ३०० ४३

संन्यर्ष स्वप्नमूर्ति ३५४, ३५५

संन्य १५०

संन्यर्ष स्वप्नमूर्ति ३००

संन्यर्ष १३३ ३५३

संन्यर्ष ५५३

संन्यर्ष १५५

संन्यर्ष ५५३

विनयसमूर्ति, १३

विनयमूर्ति, दर्शन की, ९

वीर अमूर्ति है, ४०३

वीर, -४३०-४३१, -का सप्ताह में आना,

भोग के लिए, ९, ३, -को जन्ममरण

में मुक्ति, ३, -का परममूर्ति, ३;

-का मातृमूर्ति में आना, ३; -का

मार्गमूर्ति, ३-८, -का मार्ग में बाध

होने पर अनुभव, ८, -की आकाशमूर्ति

८, -का स्वप्न (ईशमूर्ति), ४३१,

-परममूर्ति में नयी लीला, १९३

-मातृ, ३३३, -और वृद्ध का ऐश्वर्य

ही परममूर्ति है, ३४, -के परिणाम,

१९० -का गोपनीय भवमूर्ति के द्वारा

(ईश), ४६५

वीरमूर्ति, -की उपमूर्ति की सुपाता, ३,

-का सप्ताहमूर्ति ३, -की स्वप्नमूर्ति ३, -का

मार्ग ४, ५, ३, ३५, -की अनुभूति

४ -दुःखमूर्ति ९, १२, -और ईश्वर

का स्वप्नमूर्ति, ३ -की स्वप्नमूर्ति का सुख

उद्देश, ३, -की स्वप्नमूर्ति, ३६, -की

स्वप्नमूर्ति, ३६

वीरमूर्तिमूर्ति (ईशमूर्ति), ४०३,

-की स्वप्नमूर्ति (मार्गमूर्ति), ३३३ (ईश),

३३३ (ईशमूर्ति और स्वप्नमूर्ति), ३६३

वीरमूर्ति, -की स्वप्नमूर्ति के लिए

का ३३३ है ३३३

वीरमूर्ति -की स्वप्नमूर्ति के लिए ३

-और स्वप्नमूर्ति का स्वप्न, ३ -की

स्वप्नमूर्ति ३३ -स्वप्नमूर्ति में स्वप्नमूर्ति

है (ईशमूर्ति), ३३३ -स्वप्नमूर्ति ३३३

तत्वों, को शृङ्खलाबद्ध करना, १६;

—में समन्वय, १६

तत्त्वविचार (साध्य), २८६-९०

तत्त्ववैशारदी, ३१९

तत्त्वार्थाधिगमसूत्र, १०३, ११४-१५

तत्त्वों को अभिव्यक्ति, २८६

तपता, १६८

तप्यसंवृति, १६८

तपागतगर्भ भी आलमविज्ञान है, १६५

तन्मात्रार्थ, २८९

तन्त्रवार्तिक, २४२

तन्त्ररत्न, २४३

तन्त्ररहस्य, २४५ टिप्पणी

तर्कविद्या, १७७

तर्क, की आवश्यकता, ११, —बुद्धि पर

निर्भर है, १०, —के द्वारा परमतत्त्व

को नहीं प्राप्त कर सकते, १०,

१७७; —का स्वतन्त्र स्थान, ११-

१८, निर्णय में सहायक, १३; —तर्क

पर निर्भर नहीं रहना, १३, —के

कारण आध्यात्मिक चिन्तन का अघ-

पत्तन, १७१, —का निरस्कार, १७७,

—परिवर्तित हो जाना है, १७७,

—प्रमाणों का महापत्र, १७७

तर्कवाद, २४१

तर्कशास्त्र, बौद्धों के पहले भी था, १७७,

—का उद्देश्य, १७७-७८, —की रचना,

१७९

तर्कमण्ड, २०९

तर्कान्त, २२९

तन्त्रादेशिका, १८०

तात्पर्यज्ञान, २१६

तारतम्य, सुख-दुःख: में, ४

तार्किकशास्त्र, २२९

तीन रत्न (जैन), ९८

तीर्थङ्करो के नाम, ९८; —ईश्वर नहीं

हो सकते, १३३

तुरीयावस्था मोक्ष है (इत), ४४६

तेजःकाय जीव, १११

तेजस् की मात्रा, ग्राहक में, ४

तैत्तिरीय उपनिषद्, १३, ५४

वसजीव, ११०

वसरेणु, ९०

त्रिकदर्शन, ३८०

त्रिशण्डीमत, ३९५

त्रिपुटी-प्रत्यक्ष, २५५

त्रिगणिका, १६४

त्रिरूपालिग (अनुमान) १५७-५९

त्रिवृत्करण-प्रक्रिया, ४७४

त्रोटकाचार्य, ३५१

त्वग्निन्द्रिय, प्रत्यक्ष के लिए आवश्यक

१९६

४

दर्शन —के लिए वस्तु ६; —शब्द का

अर्थ, ५, ६, ७, १४७, —का साधन,

६; —स्मृत दृष्टि वाले, ६; —गृह्य

दृष्टिवाले, ६; —की मोक्षरक्षा, ११,

—का वर्गीकरण, १४; —शास्त्र का

अभिप्राय, १४, —का स्वप्न, १६,

—में समन्वय, १५, १८, १९, २१,

—का पुन वर्गीकरण, १६, —की समस्या

१६-१८; —की सच्चा अभिप्राय १

१७ -की मोड़ियाँ सम्बद्ध हैं, १८.
-की मोड़ी बढ़ि वा विकासक्रम, १८.
-व्यापक अर्थ, १८ -में सम्बन्ध,
२८. -में परस्पर विरोध का कारण,
२० -में क्रम २१. -मभी परस्पर
सापेक्ष हैं, १९. -मभी एक-दूसरे में बंधे
हैं २० -में वास्तविक विरोध नहीं,
१९. -में परस्पर भेद, १९. -में
परस्पर सामञ्जस्य, २० -का अन्त-
र्याम और उपायना, २८. -मोपान का
विचार ५५ -ज्ञान का मोपान है,
५७

दार्शनिक -मूर्तों के निर्माण का कारण,
१६ -विचार की उत्पत्ति, २७,
-विचारधारा मूर्ति के आदि से है,
३४

दार्शनिक-बन्धन ३४१

दिगम्बर, ९९ -की गान्धार, १००-३

दिक्षुनाय १६४, ३५०

दिनकारी, २२९

दिव्यकर्म, ३३८

दिव्यकाश, ६ ७०

दिव्यसामना ३३८

दीपनिकाय, १४३. -के भेद, १४३

दीपिनि २२८

दीपिनिगा २४३

दृग् -मन मसार, ९ -मध्य जीवन, ६;

-में छुटकारा, ६. ७. -मिय नहीं,

७. -का आत्यन्तिक भाव, ७: -की

व्यक्तिगति, ९. -के भावन, ९.

अनादिबान्धन से है, १४: -की

आत्यन्तिकी निवृत्ति, २४; -निवृत्ति
के उपाय की खोज, २७; -के कारण
का ज्ञान, १३७-३८, -ज्ञान के उपाय,
१३८-३९; -नित्य नहीं है, १३८;
-के भेद १८७

दुर्गाचार्य, ३०

देवतावाण्ड, ३४८

देवता, देवमन्त्र के, २९

देवता २७६

देवमानुष देव ३

देवविद्या, ५५

देशीभाषावत, ३९४

देवयानमार्ग, ६१, ७५

देवमुद्रि, १३१

देहात्मकार, ८५, ९३

द्वैत (विद्या), ५५

द्वैतीमति, १. ३

दोष, १८७

दृष्टा और दृश्य में भेद नहीं, ५७

इन्द्रियाचार्य, ३४९

इन्द्र्य, -सदार्थ परिणामी है (ज्ञान), १८९

-के भेद, २१९, २३०, (मीमांसा)

२४५, (ईश), ४२७; -का लक्षण,

२३०, ४२७, -(मीमांसा), २४५

इन्द्र्यबन्ध, १०१ इन्द्र्यी

ज्ञानान्तराधी, २४१

ध

धर्म (महात्म्यवाद), १५०; -का लक्षण,

२३० इन्द्र्यी

धर्महीन, १५१, १६४, १५०; -का

अनुमानसंग्रह, १५७
 धर्मज्ञान, १९७
 धर्ममर्मताविभाग, १६४
 धर्मभानु, १६८
 धर्मपरिणाम, ७८२, ३३४-३५
 धर्ममेधगमाधि, ३२१
 धर्मविचार मीमांसा का विषय, ७३९
 धानुओं की गणना, १५३
 ध्यान और वागना (ज्ञान), ४३८-३९
 धौव्य, १२९-१३०, —स्वरूप (जैन)
 ११०
 ध्वनि, —निराव शब्द का प्रतीक, २५८;
 —अनिराव, २५८; —शब्द में मिश्र,
 २५८

म

महात्रिविद्या, ५५
 मचिकेता, ४९, ५२
 मदीमातृक देश, ३
 मय (दृष्टिकोण), १२७-२८
 मयकणिका, १२८
 मवड्डीप, मध्यन्याय का दूसरा केन्द्र, १८२
 मध्यन्याय, १८१-८२
 मागार्जुन, १६७; —का शून्य का स्वरूप,
 १६६
 माद, ४६२
 नारायणभट्ट, २४४
 नारायणीयल्लह (महाभारत), ८१
 नाश स्वतः होता है, १६३
 निगम, ३९४
 निग्रहस्थान, १९१

निर्घण्यमन, ९९
 निम्नरक्षाल, ११४
 निर्णय, का अर्थ, १७१; —के लिए मर्क
 और संग्रह, १७६; —के तीन भागन,
 ११, १३
 निष्कर्म, ३१-३२, ७५१ टिप्पणी
 निद्रा, ३७७-७३
 निदिध्यासन, ९, —का अर्थ, ११, १३
 निधिनिद्रुमा, ५५
 निमित्तकारण, ७७३
 निर्वीजममाधि, ३७५
 निम्बार्क-मन्त्रदाय, ३९६-९७
 निर्मायकाय, २७४, २७३ टिप्पणी;
 —चिन्त, ७७३
 नियतिवाद, ८३-८५
 निरुधन, ३०
 निरुद्ध, ३१९-२०
 निरोध अवस्था, ३३२; —परिणाम, ३३३
 निराण, अमंश्रुत धर्म नहीं; मय में
 उत्पन्न, १६२; —में धर्मों का
 अनुत्पाद, १६२; —नलेसो का अभाव,
 १६२; —अमन, १६२; —व्यापों का
 नाशस्वरूप, १६२
 निर्विकल्पक (विसिष्टाद्वैत), ४१७;
 —जैन, १२०; —प्रत्यक्ष (न्याय), १९३
 निवितर्क समाधि, ३२४
 निविशेष सत्त्व, ३५५
 निवृत्तिमार्ग की प्रक्रिया, ४०४
 निःस्वभावता ही परमार्थ सत्य है, १६८
 निःश्रेयस् की प्राप्ति, १७९
 निष्कामकर्म, ६५, ७४

अभ्यानुक्रमिका

| |
|-------------------------------------|
| निपिडकम् (हैन) ४६० |
| नीलकण्ठदीक्षित ३४६ |
| नैमिनिककर्म ३२ ३५१ टिप्पणी |
| नैपथचरित २० |
| न्यायकणिका, १६५ टिप्पणी |
| न्यायकुसुमाञ्जलि, १८० |
| न्यायःशान्त की दृष्टमूमि, १३६ |
| न्यायपरिनिर्दिष्ट १८१ |
| न्यायभूमि, २३० |
| न्यायमञ्जरी १० १८१ |
| न्यायमुक्तावली, २२९ |
| न्यायग्लमात्रा, २६३ |
| न्यायलीलावली, २०८ |
| न्यायावतार, १०३ |
| न्यायवातिक, ८४ १८० |
| न्यायबिन्दु १५६, १५९ |
| न्याय-वैशेषिक में परम्पर भेद २३६-३८ |
| न्याय-वैशेषिक भूमि, २१ २२ |
| न्यायभूत अध्यापन गीतम की रचना का |
| काल, १६ १३० -बीडो के लिए |
| राजकुमार या, १४८ -बी बीडो में |
| कई बार दूजिन किया, १४८ १८१ |
| परमार, १८१ |
| यमूचीनिकम्ब का महत्त्व, १३९ |
| प्राप्त, के प्रमेय, १८० -में बीडो |
| - देन १३० |
| - का एटोमिक मिडान्न १० |

७

मित्र- 'आलोच' के रचयिता,

७

| |
|-------------------------------------|
| पञ्चमंता, १९९ |
| पञ्चमूर्ति, २०० |
| पञ्चकञ्चु-माया की, ३३, |
| पञ्चकोप, ५४ |
| पञ्चतन्मात्रास्वरूप विचार (हैन) |
| पञ्चभूत-माध्य के, ३९०, -३ |
| पञ्चभूमि, १६६ |
| पञ्चम वेद महाभारत है, ६३ |
| पञ्चरात्रागम, ६१९ |
| पञ्चसिद्ध, २३३ |
| पञ्चवात्मिकाय ११०-१३ |
| पञ्चवीकरण, ३६६-६५ |
| पञ्चजलि, ३१८ |
| पदपत्ति (हैन), ६४३ १ |
| पदार्थ -का परिचय १८३ -के |
| (श्याय-वैशेषिक), ३३०, -(प्रमाण |
| मत) २४४, -(कुमारिन्) २४६ |
| -मुरारिमत २४३; -में भेद ४०६, |
| -प्राप्त (हैन), ४३५ -विह्वल |
| (हैन), ४३५ |
| पदार्थपर्यवर्त, २२८ |
| पदनामविध, २२९ |
| पदपादाकार्य, ३५१, -के दण्ड, १५१ |
| परम-प्रामाण्य, ३१६-१३, ३१०-११ |
| परम्य का अनुमान जनपर्यवर्ती है ८१ |
| परकर्म-मूर्ति, ६१, -में प्राप्ति का |
| लय, ६१ |
| परमस्व-के हेतु का उदाहरण, ९ -का |
| मातास्वा, ११; -प्राप्तिपर्यवर्त |
| १६; -अवाह-जनमशोक है, १३० |
| परमप्राय १९०, २५० |

परमपद का साक्षात्कार, ७

परमशिव ३७९

परममुख—तथा आनन्द, ३, -५

परमाणु—निरवयव है (भौत्रान्तिक), १६२; —के संघात से परिमाण नहीं बढ़ता (सौत्रान्तिक), १६२; —का स्वरूप २९०

परमात्मा—मे सृष्टि की इच्छा, २३३, —(मीमांसा), २४९, -४२७-२९

परमानन्द, —की प्राप्ति, -८, ९, —दर्शन का परम ध्येय, ११

परमार्थमन्त्र, १६८-६९

परमज्ञा, २३१

परमार्थानुमान के अवयव, १८९

परा प्रकृति, —जगत् को धारण करती है, ७७, —का मरने पर एक शरीर से दूसरे में प्रवेश, ७७

परामर्श, ३९५

परामर्श, १९९

परा वाक्, २८-२९

परिणाम, —भाव (ममय), ११४, २८१, —के भेद, २८२, —वाद, २९६ टिप्पणी, —का स्वप्न, ३३३, —एक ही है, ३३६, —(विकार), ३५५, —शक्ति, ४०१; —निरवयवकत्व का, ६०१

परिणामिनिष्पत्त्यवाद, १२९-३०

परीक्षामुखसूत्र, १२०

पश्यन्ती वाक्, २८, २९

पाकप्रक्रिया, २३७-३८

पात्रज्ञोत्पत्ति, २२९

पात्रकर्मशाय, २७५

पाणिनि, ३४८

पारमाधिक दृष्टि, ३ —भूमि, ३; —मत्ता, ३५४

पारमित से शून्य का ज्ञान, १६९

पार्यसारधिमिथ, २४३

पाशुपत, २२४

पिठरपाकवाद, २३७

पितृयान मार्ग, ६१ ७५

पिश्यम् (विद्या), ५५

पीलुपाकवाद, २३८

पुद्गल, —१११, —के गुण, ११२; —के वाकार, ११३, —के भेद, ११३

पुण्यकर्मशाय, २७५

पुरुष, —चित्, निलिप्त, त्रिगुणातीत है, २२; —कवलय अवस्था में, २३; —का अखण्ड और अद्वितीय स्वरूपज्ञान मात्स्य में नहीं है, २३, —कार, ८५; —एक (साक्ष्य में), २९७, —बहुत्ववाद का खण्डन और मण्डन, २९८-३००, ३०३-३०४; —तीन प्रकार के साक्ष्य और गीता में, ३०५; —और अविद्या का सयोग अनादि है, ३०९-३१०, —शक्ति में प्रकृति को देखा है, ३१२, —की शक्ति ३२१; —तीन प्रकार के हैं (योग), ३४३; —तत्त्व, ३८५

पुरुषार्थ, —३१६, —परम, ३१९

पुरुषोत्तमनस्त्व, —७७-७८, —का स्वप्न ८०, —रूप भगवान् दार्शनिक परम तत्त्व है, ८०

पुरुषेन्द्र, १९९

पुष्पदन्त, १७
 पूर्णता, ३७
 पूर्णप्रज्ञ, ७७
 पूर्णावस्था, ३८०
 पूर्णस्वरूप, ९
 पूर्ववत् अनुमान, ७००-७०१
 पूर्वमीमांसा, २६०
 पौष्टिक चतस्रः, २७६
 पथिनीकाय जीव, १११
 प्रकरण, —आर्यवाक्य १६६, —समस्तवा-
 भास, ७१० —पञ्चिका, ७६६
 प्रकाश, वक्ष्यमान रश्मि १८०
 प्रकृति, —सं माया भिन्न है नीला सं. ७९
 —की मिष्टि, ७९५-९६ —का स्वभाव
 ३१० —का कथं पदार्थ है, ३१०
 —पुष्पदिवेक ७६० —से शीघ्र
 ७८६ —तय ३७६ —मीनपुष्टय
 ३६१ —नरक ३८५ —६३० —के
 भेद, ४५९
 प्रयागील, ३७१
 प्रणिमीयता, दर्शन की, १४
 प्रथमप्रतीति, ५३, ३७६
 प्रज्ञा—बुद्धि, ९, —का उदय, ३२६-३७,
 —३२६; —उत्पत्ति, ३३०-३१ —के
 भेद, ३३१-३२
 प्रज्ञापारमितासाम्प्र, १६३
 प्रणव, —से अगत् की अभिव्यक्ति, ५३,
 —३४०
 प्रतिबिम्ब, —नान्यविचार (हीन) ४३९.

—के भेद (हीन), ४४०
 प्रतिभाप्रमाण, २६१
 प्रतिबन्धानिरोध, —१५४, —(सीमा-
 निरुद्ध) १६६; —में प्रज्ञा का उदय,
 १६३
 प्रतीत्यसमुत्पाद और ध्रुवता, १६६-६७
 प्रत्यक्ष चेतन, ६२
 प्रत्यक्ष, —ज्ञान-प्राप्त का निर्दिष्ट उपाय,
 ५, —के भेद, ५, १९२, २५६, (हीन),
 ६६५, —ही एवमात्र परमनरक का
 माधुर्य प्रमाण है, १०, —आरम्भाधिक,
 १२१ —व्यावहारिक, १२१, —प्रमाण,
 १९०, —ज्ञान की प्रतियोगिता (प्रायः),
 १९६, —की प्रतियोगिता, ३०६-७, —एक
 ही प्रकार का माध्यम है, ३०७-८;
 —प्रमाण, ३७१, —ब्रह्म और ब्रह्म का,
 ३७१-७२
 प्रत्यक्षिज्ञाभूमि, ३८०
 प्रत्यक्षब्रह्म, १४०
 प्रत्यक्षव्यक्ति, ३३०
 प्रदेय, (जैन) १०९, १११
 प्रपञ्च कथन का कारण ॥ (मीमांसा),
 ६५१
 प्रपत्ति, ४१६
 प्रपञ्चपरिधि, २६०
 प्रमाण, —विज्ञानेन विचारण का मत, १२१,
 —का स्वरूप (बीज), १५६, —की
 आवश्यकता, १७६, ३०८; —की गत्या
 दर्शनो में, १८३; —का विचार, २२७,
 (भाट्टमत), २५४-५५, (प्रमादर),
 २५५, —के भेद, २५५; —प्रमेयज्ञान

के लिए, ३०६, (शांख्य), ३०८-९, प्रियमात्र, १८७

मीन (शांख्य में), ३०६, —(योग), प्रेयस, ३

३२२

क

प्रमाणनयनरत्नामोहालङ्कार, १२३

प्रमाद, (विष्णु), ३२७

प्रमेयों का विचार, २२७

प्रलय, —की अवस्था २३२; —में जीवात्मा,

२३३, —और मृष्टि का समाप

(मातृमग्न), २४९; —के भेद (द्वैत),

४४६-४७

प्रवचनभाष्य, २७१

प्रवृत्ति, —बहिर्मुखी, ४, ५; —विज्ञान,

१६४; —१८७

प्रवास्तवाद, २२८

प्रश्न उपनिषद्, ५३

प्रसन्नता, ३२७

प्रसन्नपदा, १६७

प्राकृततत्त्व, ४२३

प्राकृतिक बन्धन, ३४१

प्राणभाक्, २१७

प्राचीनन्याय, १८२

प्राज्ञ, ३६०

प्राण, —भौतिक है, ८८; —मयकोष,

३६३

प्राणात्मवाद, ९४

प्रातिभ, —चक्षु का उन्मीलन, १४०;

—ज्ञान, २३५-३६, २६१, (मीमांसा)

२५६

प्रान्तभूमि प्रज्ञा, ३३१

प्रामाण्यवाद, २१६-१७, २४३, २६१-६४

प्रारब्धकर्म (द्वैत), ४४१

पञ्च (स्याय का एक प्रमेय), १८७

ख

बहुल (शमानुक्रमन), ४१९

बहुमुख्य की गिद्धि (शांख्य), ३०३;

—अनेक है, ३००

बहिरंग, समाधि के, ३३२

बहिर्दृष्टि, ४४९

बाह्यगमन, २४१

बाहरि, २४१

बाधितविषय (हेत्वाभास), २२१

बाह्यम्यमूत्र, ८३; —दान, ८३

बालराम उदामीन की टीका (माक्य),

२७९

बाह्यजगत् की स्वातन्त्र्य-सत्ता, अनुमेय-

सत्ता, निराकार एवं विज्ञानस्वरूप

होना, १५०; —की सत्ता का निरा-

करण, १६१

बाह्यार्थ की अनुमेयता, १६२

बुद्ध का जन्मकाल, ५६

बुद्ध के उपदेश, १४१; —उपनिषदों के

आधार पर, १४७; —का प्रभाव,

१७८; —से समाज में हानि, १४२

बुद्ध के ज्ञान की पूजा, १४८

बुद्ध के बचनों के विभाग, १४३-४६

बुद्ध को व्यावहारिक जगत् का पूर्णज्ञान,

१३६

बुद्ध का निर्वाण, १४२

बुद्ध के प्रधानशिष्य १४८

बुद्धदेव १६३

बुद्धचरित, १६३

बुद्धि की इयत्ता मरी १०, -प्रकृति का
सांख्यिक विचार २२, -मे मन्व-
ज्ञान, २२

बुद्धि के पर्याय शब्द (न्याय), १८६,
२१४

बुद्धि, योग-साधन है, २८३ -के धर्म,
२३५ -'दार्जि' है, इन्द्रियों के मार्ग
में बाहर जाती है, ३०३ -चिन्-
प्रतिबिम्बित, ३०३

बुद्धिगन्ध, ३८५, -ईशमन् ८३३

बुद्धिबुद्धि दर्शन है, ३३४

बुद्ध्याहिता, ८५

बुद्धीका, २४२

बुद्धी, २४३

बुद्ध्याध्यय, ५० टिप्पणी, ५५

बुद्ध्यादि, आचार्यमत प्रवर्तक, ८३

बोधायन, २४१

बोधिसत्त्वार्थान्तर, १६७

बोधिमत्त्व, १४१

बोध, वेद की निन्दा करते थे, १४८,

-वेद को नहीं मानते थे, १४८;

-ईश्वर का निराकरण करते थे,
१४८

बोध लोगों में ईशमन्, १४८

बोध-संस्कृति नृपोत्कलित और कलह

का मूल, १४८, -भारतीय संस्कृति

से भिन्न नहीं, १७२

बोधों की साम्प्रदायिकता १७१

बौद्धों का अपने लक्ष्य से भटकना,
१७८

बौद्धों का भारतवर्ष में तिरस्कार का
कारण, १४८-४९

बौद्ध-दर्शन आदि में आचार शास्त्र का,
१३४, -का बीज कर्मकाण्ड है,
१३४, -निःस्वभाव, अलक्षण और

अनिर्वचनीय है, १५१

ब्रह्मज्ञान के निशानु अर्थिलोप, ५३,
-का उपदेश, ५४, -वहने क्षणियों

में का, ५८

ब्रह्मतत्त्व, ४००

ब्रह्मवत्, ३४९

ब्रह्मन्दी, ३४९

ब्रह्मपरिणामवादी, ३४९

ब्रह्मबोध, ३८९

ब्रह्मसत्त्व, ३८९

ब्रह्मविद्या, ५५

ब्रह्मविद्या के ग्रहण के अधिकारी ८९

ब्रह्मसाक्षात्कार, ३६९

ब्रह्मसम्प्रदाय, ३९६

ब्रह्मसूत्र, १०

ब्रह्म, की महिमा, शक्ति, ५२, ४०२,

-के दो रूप, ५९

ब्रह्म ही एक मात्र प्रमेय (मुरारिमित्र,
२४७, सुदादित), ४५१

ब्रह्ममीमाणा (मुरारिमित्र), २४७

ब्रह्मन्, अथर्ववेद के पुरोहित, ३१

ब्रह्मण्डतत्त्व (ईत), ४३५-३६

ब्रह्मण्डतत्त्व, ३८०

ब्रह्मप्रत्यक्ष के भेद, १९३

अ

भक्ति ३, -ज्ञान और कर्म का
सामञ्जस्य, ३६, २८. -का महत्त्व
१९६. -के अधिकारी, ४०९.
गीता में, १५

भक्तिशास्त्र के आधार, ३९५

भगवद्गीता, १३१

भगवद्गीता का उद्देश, १२-१३, ३३

भगवान्, में पूर्ण श्रद्धा, आत्मसमर्पण,
७३, -समसमापक है, ७०. -का
अनुग्रह ६ -का अन्तर्काण्ड में स्मरण,
७३, -भक्तों के अपराध को क्षमा
करते हैं, ७८; -वर्णाश्रम धर्म के
पालक, ८१, -की शक्तियाँ, ८५२

भगीरथकुर, १८२

भद्रबाहु, १०२

भद्रराज की वृत्ति, २२८

भवचक्र, ८, १३८

भवदास, २४१

भवप्रत्यय, ३२५-२६

भर्तृप्रपञ्च, ३४९

भर्तृमित्र, ३४९

भर्तृहरि, १०

भागवत-सम्प्रदाय (प्राचीन), ८१

सामंती, ८५, ९०, २७२-७५; -प्रस्थान,
३८२

भाट्टकौस्तुभ, २४४

भाट्टदीपिका, २४४

भाट्टरहस्य, २४४

भाट्टमत का जगत् से सम्बन्ध, २६६

भारुचि, ३४९

भारुनाखिल, ३६३

भाषापरिच्छेद, १९८, २३९

भाष्यज्ञ, १८१

भाष्य, ३८१, ३९९; -व्याख्यान-
वादी, ३५१

भिक्षुगुरु, ३६८

भिक्षुओं का तपस में जाना, १६१

भूतकोटि, १६८

भूतविद्या, ५५

भूतवत्स्य (डॉ०) ४३५

भुक्तों में परिणाम, ३३६

भूमि, दस (योग), १४६-६७

भेद, का कारण, ९; -निम्नस्तर में,
१३२. -अभेद में, १३२

भेदाभेदवाद, ३४९, ३९९, ४०२

भोक्तृसत्ति, ८०२

भोग में कर्म का माद्य, १३५

भौतिकवाद, ८३, ९५

भ्रम भी वयस्य ज्ञान है (विनिष्ठाईन),
४१७

भ्रान्तिज्ञान (प्रभाकर), २६४; -दुमा-
रिल, २६५; -पक्षधरमिश्र, २६५-६६

म

मञ्जिमनिकाय, १४३

मण्डनमिश्र, ३५१

मधुरानाय, १८२

मधुभूमिक, ३३०

मधुसूदनसरस्वती, १७

मध्यटीका, २४२

मध्यममार्ग और बुद्ध, १६७

मध्यान्तविमर्श, १६४

मध्यसम्प्रदाय, ३९६
मनन, १-१३, —की आवश्यकता,
१७६-७७
मनस्, भौतिक, ८८, २८८ (माह्) इन्द्रिय
नहीं (विज्ञानवाद), १६५, —(अद्वैत),
३७२, —का लक्षण और गुण, १८६-
८७, —मोक्ष में, १८७, —तत्त्व,
३८५, —द्वैत, ६३४, —इन्द्रिय है
(द्वैत), ४३४, —के भेद (द्वैत),
४३४, —विष्णु (कुमारिल) २४६,
—परमाणुरूप (प्रभाकर), २४८, —के
गुण (शुद्धाद्वैत), ४६८, —सकल-
विकल्परामक, २८९, —उभयसामक,
२८९
मनुमहिता, ८५
मनोमयकोप, ३६३
मनोरथ और स्वप्न (द्वैत), ६३८
मनोविज्ञान, १५६
ममत्वरूप ज्ञान (द्वैत), ४४७
मरने पर कुछ नहीं रहता, ५०, ९०
मरण काल का स्वरूप, ६०
महत्तत्त्व का स्वरूप (द्वैत), ४३३
महापरिनिवानुत्पत्ति, १३८ टिप्पणी
महाप्रलय (द्वैत), ४६६-४७
महाभारत, २९ टिप्पणी, ५६, —के युद्ध
का समय, ५६ —पञ्चम वेद, ६७
महायान, सम्प्रदाय की चरम अवस्था,
१४१, —शब्द का अर्थ, १४५, —की
दश भूमि, १६६
महायान उत्तरतन्त्र, १६६
महायानसंग्रह, १६४

महायानसूत्रालङ्कार, १६४
महावाक्यो का बोध, ६२
महासाधिका १४४, —के भेद, १४५
महेश्वरकुर, १८२
मज्जूपा, २२९
माठरवृत्ति, २७७
माण्डूक्य उपनिषद्, ५३; —में आत्मा,
२५, —कारिका, २७७
माधवाचार्य, १७
माध्यमिकमत में बौद्ध का परमलक्ष्य की
प्राप्ति, १६६
माध्यमिक शब्द का अर्थ, १६७
माध्यमिककारिका, १६६—६७, ३७७
माध्यमिकावतार, १६७
माध्यमिकालकारकारिका, १६८
मानसिकप्रत्यक्ष, १९२
माया २३, ५६-५७, विद्युदसत्त्वप्रधाना,
अनिर्वचनीया, २३, —के पंच कण्ठ्य,
२३-२४, —एक ही परमात्मा की, ३५,
७८, —अणुवान् की अपरा प्रकृति में
मिश्र, ७७, —तत्त्व, ३८४, —एक ही,
३८४, —विष्णु की, ४५१
माहेश्वरदर्शन, ३८०
मिथ्याभाववृत्ति, १९८
मिश्रतत्त्व, ४११-१२, ४१९
मीमांसामूल की रचना १६
मीमांसा, दर्शनशास्त्र है, २३९-४०; —
शास्त्र की उत्पत्ति मिथिला में, २४०,
—न्यायशास्त्र भी कहा जाता है,
२४०, —के विषय, २४१-४२
मीमांसानुक्रमणो, २६३

मीमांसाकोस्तुभ, २४४
 मुक्तकुशल (योग), ३३२
 मुक्तजीव, परमात्मा से पृथक् (जैन),
 १२०;—में ज्ञानशक्ति, २५२;—का
 भी भोग है, ४२२
 मुक्तपुरुष (मीमांसा) २५१-५२;—और
 प्रकृति, ३१२
 मुक्तावस्था में पदार्थों का ज्ञान (द्वैत),
 ४३५
 मुक्ति, सद्यः और त्रयिक, ७६;—भाट्ट-
 मत, २५१-५२;—प्रभाकरमत, २५१-
 ५२;—की प्रक्रिया, २५१-५४;—में
 सत्त्वगुण (सांख्य), ३१४;—के भेद,
 ४०३
 मुण्डक उपनिषद्, ५३
 मुरारिस्तुनीयः पन्थाः, २४३, २६३
 मुरारिभिर्भ, २४३
 मूत्र, ३१९-२०
 मृत्युभय अज्ञान है, ६५
 मेधातिथिभाष्य, २७६
 मन्दुमल और बुद्धिस्ट किलामसी, मैक्-
 गवर्न, १५२ टिप्पणी
 मैत्रो, ३०७
 मैत्रेयनाथ, योगाचार के आदि प्रवर्तक,
 १६४;—के ग्रन्थ, १६६
 मांसा, ९;—के भेद, ४६९-५०
 मोक्षविद्याशास्त्र, २७०

घ

यजुर्वेद, ३०
 यजुर्वेद, २०६

यथार्थज्ञान, प्रमाण और नय से (जैन),
 १२७
 यथार्थ अनुभव के भेद (न्याय), १९२
 यथार्थ स्मृति (द्वैत), ४४४
 यदुच्छावाद, ८३, ८५
 यमराज, ४९, ५२
 यमोक्ति, १६२
 याज्ञवल्क्यकाण्ड ५५
 युक्तिदीपिका, २७९
 युक्तिषष्टिका, १६७
 योग (जैन) ११४;—के भेद (जैन),
 ११४-१५
 योग, का महत्त्व, ३१६-१८;—की भूमि,
 ३२९-३१, —साधन के विधन, ३३६
 योगवप्रत्यक्ष (विज्ञानवाद) १९५;
 —शक्तिविशेष है, १९५; ११८;
 योगमार, २७६
 योगसूत्र, ३१८;—भाष्य, धार्मिक, २७६
 ३१८-१९
 योगाचार का नामकरण; १९३;—का
 स्वल्प, १६३
 योगाचारभूमिशास्त्र, १९४
 योगिज्ञान, १५७
 योग्यता, २१५

र

रघुनाथनिरोधनि, १८२, २२०
 रघुनाथ, १८२
 राजयोगसूत्र, १७
 राधाहृत्पान, १३५ टिप्पणी
 रामचरी, २२९

मन्द-सम्प्रदाय, ३९६-९७
 २२८ - भाष्य, ७७८
 विद्या ५५
 तमिष, १८२
 म्प्रदाय, ३९६

स

परिणाम २८७, ३३४-३५
 ग, जहन् और अजहन् ६२, ३९८
 ४२९-३०

७४३
 वताम्बुध, १६४

पान, ७४१

गमर्ग, १९९

रीर, २८७

कारिक (साध्य की), २९८, ३०१

काश, १११ टिप्पणी

कवाक्य, २१६

यनिक दर्शन, ८३

ब

डेविका, १६४

त्रमिष, ८४

रण, बर्नो का, १४, -की

वश्यकता, १५-१६, -का कारण,

६, -उपनिषदों के पूर्व का, १६;

रवर्ती बाल में, १६

ब (ईन), ४३७

न (सौत्रान्तिक), १६२

न उपाध्याय, १८२

न, २२८

म्प्रदाय, ३९६

बलभाचार्य, २२८

बभुवन्धु, १५१

बभुगुप्त, ३८१

वाक्य के भेद, २५७

वाक्यपदीय, १०, २९, टिप्पणी, १७७,

वाक्यार्थबोध, २१४

वाकोवाक्य, ५५, १७८

वाचस्पतिमिश्र (वृद्ध), १८०

वात्स्यायन, १७५, १८०

वाद, १९०, -विद्या, १७८, -भादि
 पदार्थों का गौतमसूत्र में समावेश,
 १७९

वायुपुराण, २९ टिप्पणी

वायुकाय जीव, १११

वायुश्रत्यक्ष, २४५

वार्तिकामृत, ९२ टिप्पणी

वाल्मीकीय रामायण, ८५

वार्यगध्य, २७६

वामना, के कारण, ३३९; -तत्त्व (ईत),
 ४३८

वामुदेव, परमतत्त्व पीता में, ८०

वामुदेवमिश्र, -१८२

विकल्प (योग), ३२२-२३

विकास, ज्ञान का, ५

विक्षिप्त, ३१९-२०

विक्षिप्तता, ३३४

विलोपसक्ति, ३५७-५८

विग्रहव्यावर्तनी, १६७

विघ्न (योग), ३२७

विचारानुसृत, ३२४

विजातीय परमाणु से सृष्टि, २३२

- विज्ञप्ति, १५५
 विज्ञप्तिमात्रतासिद्धि, १६४
 विज्ञानदीपिका (पञ्चपाद), २९९
 विज्ञानमिश्र, २७१
 विज्ञानमयकोश, २६२
 विज्ञानामृतभाष्य, २७६
 विज्ञान, —स्वप्नकाल, स्वप्नत्र. आगम से सम्बद्ध, १५०, —के भेद, १६४-१५
 विज्ञानवाद में आध्यात्मिक विचार का अन्त, १६३, —को योग से सम्बन्ध, १६३
 विज्ञानवादी परम्. प्रामाण्यवादी, १६५
 विनयदा, १९०
 विनयानुगत, ३०४
 विदेहकल्प ३११, ३००
 विदेहजनक ५५
 विदेहजीव ३०५
 विदेशाचर्या ३०५ —मूर्ति ३६
 विद्यामी का छायांश में उपदेश ५०
 विद्या के भेद (बैतेयिक) २३०
 विद्यायक वाक्य २५३
 विदुषोपरभट्टाचार्य, १३० टिप्पणी
 विनयविदुष के भेद १६३
 विदुषविदुष, १६० टिप्पणी
 विदुषका १६६
 विदुष दुर्गाधर २००
 विदुष ३००
 विदुष विदुष २३१
 विदुषविदुष ३०
 विदुषविदुष, २६३
 विदुषविदुष ३०३
- विमलाचरन लाहा, १३५ टिप्पणी
 विमलो, १३८
 विमुक्ति (योग), ३३२
 विरह (हेलामास), १५९, २०८-०९
 विवर्त, ३५५
 विवेकस्थानि, २३, २६८, —मूर्ति १, ३१४
 विवेकजन, ३२१, —मात्स्यगुण का धर्म, ३३६
 विवेकवृद्धि में पुरुष का पहचान, ३११, —मे कौवर्ण्य २३
 विनिष्ठाईन, ३९६
 विनिष्ठाईनिकर्ण (कै), ४४२
 विनोयशायं, २२१, २३१, २९०, —ईन, ४६०
 विषय भूमिदा (दर्शन की), १९०
 विषयता, २२९
 विष्णुस्वामीगुरुशाय, ३९६
 विमदुष-नरिणाम, २८०
 विनिष्ठाईन (कै), ६६०
 वीर ३०६
 वीर के भेद, ३२२ —मात्स्य ३२३
 —निरीष के उपाय ३२३
 वृद्धावनी, ३९३
 वृद्ध के उपाय आलोच १६ —भाष्य
 परमात्मा के स्वभाव २३, —में दर्शावित
 विचार २३ —वाचनिकम विचार
 मात्स्यगुण २३ —मात्स्यगुण
 १५९-१६० २० २९, —मात्स्यगुण
 २३ २५ ३१, —मात्स्य २३, —मात्स्यगुण
 का स्वभाव २८, —मात्स्यगुण

९; -परावाकस्वरूप, २९;
 मूलरूप में व्यवहार के लिए
 ८-२९, ५१; -का साक्षात्कार,
 ऋषियों की स्तुति, २९; का
 ण, २९-३०; -अनादि, ३१;
 निव्यक्ति, ३१; -में कर्मकाण्ड
 नकाण्ड, ३१, -की परम्परा,
 -के उपनिषद्, ५२, -दशान
 के अन्तर्गत, ३२, -में सृष्टि-
 २, ३४-३६, -वाक्य, २१६;
 काश, २५७; -मन्त्र का अर्थ
 प्रकरण में करना उचित,
 ३; -मन्त्र तैजस्य में ऋषिओं
 प्राविर्भूत हुआ, २५७
 ऋषि का अर्थ, ३४७
 रिभाषा, ३७२
 वचार (मीमांसा), २३९
 क-अध्वन, ३४१
 वाह, २८, २९
 म, ३९६
 धर्म के विद्वद् उपदेश, १६
 संहिताओं में लौकिक ज्ञान की
 र्तियों, ३३
 य (समाधि के लिए) आवश्यक,
 १६९
 पिकदर्शन का नामकरण, २२९
 नकाण्ड, ८१
 ३, २७६
 न के धर्म, २९३-९४; -और अस्पृश्य
 के साधर्म्य, २९७
 तिरिक्त अनुमान, १९९-२०१

व्यवसाय, २६२
 व्यवहारभूमि, ३५०
 व्यष्टि अज्ञान, ३६०
 व्याप्ति, १९९
 व्याप्तिहिका माया, ४५२
 व्यावहारिक जगत्, ५
 व्यावहारिकी सत्ता, ३५४
 व्यास, २१८
 व्युत्क्रमसृष्टि, ३८६
 व्युत्पन्न अवस्था, ३३२
 व्योमशिवाचार्य, २२८
 व्योमवती, २२८

स

शक्ति, तत्त्व, २४, ३८२; -यदार्थ,
 २४४; -ईत, ४४२; -के भेद (ईत),
 ४४२-४३
 शक्तिसंगमसूत्र, ३९६
 शक्त्यावेश, ४१४
 शब्द की चार अवस्थाएँ, २८
 शब्द की स्थिति (सोत्रान्तर), १६७
 शब्दप्रमाण, २१४; -मीमांसा, २५६; -के
 भेद, २५६-५७; -प्रमाण, २५८
 शब्द के भेद (ईत), ४४५
 शब्द स्पर्शवान् है (शुदाईत), ४६१
 शमय, चित की एवावृत्तारूप ममाधि,
 १६९-७०; -के प्रज्ञा का उदय, १६९
 शरीर, तीन गुण से बना है, ७४; -का
 लक्षण, १८५; -के तीन भेद (प्रमा-
 कर), २४५-४८; -पौष्ट-भौतिक
 नहीं, (प्रमाण), २४७
 शबरभाष्य, २४२

शिवरस्वामी, २४२

शंकरमठ, २४४

शंकरमिश्र, २२८-२९

शंकराचार्य, ९, १७, ५३, ३४९;—के
ग्रन्थ, १०, ३५१;—के अनुकूल दर्शनों
की संख्या, १७

शांकर-वेदान्त, २३; —भूमि, २३,
३४७

शान्तप्रत्यय, ३३४

शान्तरक्षित, १६८

शान्तिदेव, १६७

शालिकनाथमिश्र, २४३

शास्त्रवीपिका, २४३

शास्त्रवक्ष्य, ४०८

शुक्लकर्म, ३३७-३८;—कृष्णकर्म, ३३७-
३८

शुद्धविद्या, २४, ३८२, ३८४

शुद्धसत्त्व, २३, ३१४, ४११-१२

शुद्धाद्वैतवाद, ३९६, ४५१

शून्य, महानिर्वाणपद, परमतत्त्व, अनिर्वच-
नीय, अलक्षण, अभावस्वरूप नहीं,
नि स्वभाव, १५०, १६३;—वाद अद्वैत
है, १६६

शून्यता ही प्रतीत्यसमुत्पाद है, १६६

शून्यतासम्पत्ति, १६७

शिक्षा के दश नियम, १४१

शिखासमुच्चय, १६७

शिवतत्त्व, ३८२

शिवमहिम्न-स्तोत्र, १७;—में दर्शनों की
संख्या, १७

शिवादित्यमिश्र, २२९

शिष्य, की परीक्षा, ५२; ७०;—दुर्जन,
७०

शेषवत् अनुमान, २००-२०१

श्रद्धा से परमपद की प्राप्ति, ९

श्रद्धा, दैवी शक्ति में, ३;—की आवश्यक-
कता, ६२, ३२६

श्रवण, ९, १०, १३

श्रावकों का साधन, १४०

श्रेयस्, ३

श्रीधराचार्य, २२८

श्रीलाभ, १६२

श्रीहर्ष, २२

श्रीराधावल्लभी, ३९६

'श्री' शब्द का अभिप्राय, ४०५ टिप्पणी

श्रीसम्प्रदाय, ३९६;—की गुरुपरम्परा,
४०५

श्रुतियों का लिपिबद्ध होना, ५६-५७

श्लोकवातिक, २४२;—की रचना ना-
स्तिकों से बचने के लिए, २४२

श्वेताम्बर, ९९

ख

खड्गदर्शन, १६-१८;—सम्बन्धी नवीन है,
असंगत तथा अनियत संख्या आता है,
१७

खड्गदर्शनसमुच्चय, १७, ८१;—प्रकाश,
२७०

खट्वाङ्ग, २७६

खादूकीशिकुशरीर, ३२५

खादूगुण्यविग्रह, ४१४ टिप्पणी

खोड़ा सन्निकर्ष, १९३-९५

- मन्त्रकारी प्रत्यय, १५६ टिप्पणी
 सहजशक्ति (इंत), ४४३
 साधिगोचर, (इंत), ४३५
 साधो, -(इंत) ४३५
 सादृश्यसदार्थ, २४४
 सादृश्यनिरूपण (इंत), ४४३
 साधना, यौगिक, ७४
 सामग्र्य, शिवशक्ति का, ३८७
 सामवेद, गाने के योग्य मन्त्र, ३०
 सामान्य, -लक्षण-प्रत्यासत्ति (न्याय)
 १९७, -तो दृष्ट २००; -कालक्षण
 २३१; -के भेद २३१; -(इंत),
 ४४१-४४२, -निरूपण (इंत), ४४१
 सम्प्रदायवादा, २८३
 मायणाश्रय, ३१, ३५
 माहमगुण, ३५०
 मिदगिष्ठा, १२०
 मिदाल के लिए आगम, तर्क और अनुभव
 की आवश्यकता, १७६
 मिदालाविन्दु, १७, ८८, ९४
 मिदालोक वाक्य, २५७
 मुनिपद से बुद्ध का शाश्वत उद्देश्य है,
 १६१
 मुनिपदार्थ, ३६९
 मुनिपदार्थ, -३५०-५१; -के अर्थ
 ३५१
 मुनिपदार्थ, -२७६, -आत्म २७७
 मुनिपद, -इति से अर्थ, १९६, -और
 भाग (इंत) ४४२, -अर्थ का
 अर्थ-अर्थ है (इंत), ४३१
 मुनिपद -दृष्टिवाचक अर्थ, ६, -अर्थ ६;
 -नेत्र, ६; -शरीर (साध्य),
 -(अइंत), ३६४
 भूतसमुच्चय, १६७
 भूतत्मा, ३६४
 सृष्टि का आरम्भ ३, ६१; -सृष्टि
 का अनुभव करना ही है, २७
 विभिन्न मत, ३४-३६; -ईश्वर
 से, ८९; -सत् से, असत् से, १
 -तीन संख्या से, २३३; -प्रति
 २३३; -के कारण, २८३; -
 (इंत), ४४५-४६; -गुरु की मूर्ति
 के लिए, ३१०; -प्रकार, ४५३;
 भेद (मुद्राइंत), ४५३
 सैदान्तिक रूप, चरम तत्त्व का, ४
 सोपपितीय निर्वाण, धातु, १५६
 सोमानन्द, ३८१
 सौवान्तिज्मन, -१६१; -का संभावित
 से पुष्क होना, १६१
 संकल्पारम्भिका इच्छा, ४५२
 संकल्पनकारण, ३४८
 संश्लेषशरीरक, ३५१
 सख्या, वशार्थ, २४४, -गम्यक विचार
 २६८
 मणीनिगम, १६४
 मय, के निमित्त, १४१; -का मयान्त,
 १६१; -में विभाजन, १६७
 मयोगमात्र, २१९
 मविष्णुवा शक्ति, ३८७
 मविष्णुवा, -१६८; -के भेद, १६८;
 -की आवश्यकता, १६९
 मय, -में मय की प्रतीति, १३५

-१८८-८९

संसार, को मिथ्या समझना, ३; -दुःखमय,
६; -के विषय प्रत्यक्ष और परिवर्तन-
शील है, १६१; -भोग के लिए, २३४
संस्कृत-धर्म के भेद, १५४-५५
सहार, -की प्रक्रिया (वैशेषिक),
(न्याय), २३४; -का स्वरूप (द्वैत),
४४७

सहितार्थ, -एक ही समय की है, ३१;

-सभी एक ही ग्रन्थ है, ३१

साक्ष्य, -में यथार्थ ज्ञान है, २६९;

-शास्त्र में मतभेद, २७०, -दर्शन

मनोवैज्ञानिक दर्शन है, २७०, -सूत्र,

२७१; -परम्परा नष्ट है, २७१,

-दर्शन व्यापक है, २७१; -भूमि,

२७२, -जगत् सूक्ष्म है, २७२,

-सार, २७६, -प्रवचनभाष्य, २७६,

-कारिका, २७६, -के तत्त्व सूक्ष्म

है, २८०

स्कन्धों के भेद, १५२

स्थविरवाद, १४४; -के भेद, १४४

स्थूलतल, ६

स्थूलदृष्टि वाले दर्शन, ६

स्थूलनेत्र, ६

स्थूल शरीर, ३६५

स्थूलभद्र, १०२, १०४

स्थिरमति, १६४

स्पर्श के गुण (शुद्धाद्वैत), ४६३

"स्फुटार्थी" यदोमित्र की टीका, १६२

स्फोटविचार, ४६२

स्मरणरूप ज्ञान, १९१

स्पृति (योग), ३२२-२३

स्याद्वाददर्शन, १३१

स्रोतापन्न, १४०

स्वातन्त्र्यबोध, ३९१

स्वतः परिणामिनी, २८३

स्वतः प्रमाण (जैन), १२०; -स्वतः

प्रामाण्यवादी (सौमन्तिक), १६२;

स्वतःप्रामाण्य, २१७, २६२; -(द्वैत),

४४५

स्वप्न, -विषयो को देखने के लिए दूसरा

शरीर का निर्माण करना, ५९;

-अवस्था में दोनों लोकों का ज्ञान,

५९, -ज्ञान (वैशेषिक) २३५; -के

भेद, २३८, -ज्ञान सत्य है (विशिष्टा-

द्वैत), ४१७, -विचार (द्वैत),

४३८; -और मनोरथ (द्वैत), ४३८;

-की उत्पत्ति (द्वैत), ४३८

स्वभाववाद, -८३-८४, -के भेद ८५

स्वभाव (अनुमान) १५८, १५९

स्वरूप, -योग्यता, २२६; -आवेश, ४१४;

-कोटि, ४५४

स्वर्ग, -नार्वाकमन में, ९१, -प्राप्ति

मीमांसा का ध्येय, २४०, -मायारण

लोगों का लक्ष्य, २४०, -मुख की

पराकाण्डा है, २४७

स्वलक्षण, ग्रन्थप्रमाण का विषय, १५७,

परमार्थ सत् है, १५७

स्वार्थानुमान, -(जैन), १२४; -१८९

ह

हृत्समग्रदाय, ३९९

| | |
|---|--|
| हयशीर्षपंचरात्र में दर्शनों की संख्या, १७ | हीनयान शब्द का अर्थ, १४५ |
| हरिमदमूरि, १७ | हीनयान की चार भूमियाँ, १४६ |
| हरिव्यासी, ३९६-९७ | हुएनसांग, १६२ |
| हस्तामलकाचार्य, ३५१ | हेतु के दोषों से बचने के उपाय, २०१-२०२ । |
| हार्ट ऑफ जैनिज्म, १०१ टिप्पणी | हेत्वामास, १९०, —के भेद, २०२-१३; |
| हिस्ट्री ऑफ इंडियन किलासफी, ४९ | —का आकार, २१३ |
| टिप्पणी, ७२, ७३, ७९, ८५, १३१ | होना, ऋग्वेद के पुरोहित, ३१ |

